

دراسات غربية

مجموعة من الباحثين

الخلاص المسيحي

اتّجاهات أربعة في عالم تعدّديّ

ترجمة: ديما معلّم



الخلاص المسيحيّ

اتّجاهات أربعة في عالم تعدّديّ

عنوان الكتاب الأصليّ وسائر بياناته كما وردت
في الصفحة ٤ من النسخة الإنكليزية الأصلية



— FOUR VIEWS —
ON
SALVATION
IN A
PLURALISTIC
WORLD

John Hick
Clark H. Pinnock
Alister E. McGrath
R. Douglas Geivett
W. Gary Phillips

Dennis L. Okholm
Timothy R. Phillips

General Editors

Previously titled ***More Than One Way?***



ZondervanPublishingHouse
Grand Rapids, Michigan

A Division of HarperCollins*Publishers*

الخلاص المسيحيّ

اتّجاهات أربعة في عالم تعدّديّ

جون هيك

كلارك ه. بينوك

أليستر إ. ماكغراث

ر. دوغلاس غايفيت

و. غاري فيليبس

إعداد وتحقيق

دينيس ل. أوكولم وتيموثي ر. فيليبس

ترجمة

ديما معلّم

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-036-4

[٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ]



العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
email: almaaref@shurouk.org - تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١

تصميم:



إخراج فني

إبراهيم شحوري

طباعة

DBOUK 00961 3 336218

شركة دبوق العالمية للطباعة والتجارة العامة ش.م.م.

info@dboukart.com



إن الآراء والاتجاهات والتيارات الوارد الحديث عنها في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن توجهات **دار المعارف الحكمية** وإن كانت تقع في سياق اهتماماته المعرفية



الفهرس





كلمة الناشر

فرضت أمواج التنوير التي اجتاحت أوروبا في سنيّ القرن الثامن عشر على مجالات الفكر بمختلف امتداداته إرهاصات كبيرةً أطاحت بكبرى مقولات الفكر السائدة فيها آنذاك. وامتدّت آثار تلك الأمواج لتصل إلى عالم الغرب من جهة، والعالم العربيّ والإسلاميّ من جهة أخرى، ودول الشرق الأقصى من جهة ثالثة، فتبدّى واقع التنوير كواقع شامل اجتاح العالم بأسره، وأضحى المجتمع البشريّ العامّ أمام تحقّق لنبوءات عصر صار يعرف بعد ذلك بـ**عصر التنوير**، وظهرت إثر ذاك ترسّبات فكر تمخّض عنها ظهور بعض كبريات مدارس الفكر الدينيّ والفلسفيّ، بل والسياسيّ الاقتصاديّ أيضًا.

ومن بين أبرز الذين تأثّروا بذلك الحراك كانت مقولات اللاهوت المسيحيّ. فلم تعد المقولات الكنسيّة حول يسوع والكنيسة والنصّ والدين وغيرها من المفاهيم المتسالمة على حالها، بل قد أضحى كلّ واحد منها عرضةً لسؤال الفكر الممتدّ، الذي لا يحول عامل قداسة ما ورائيّ دون سطوته.

ومع فتح التنويريّين لباب السؤال المطلق، ومع تشديدهم على



محوريّة العقل البشريّ وقداسته السامية على كلّ قداسة، اكتسبت بعض مقولات السياسة - كالحرّيّة والدولة والقانون - سمة القيميّة التي خوّلتها فرض حاكميّتها على نشاط المؤسّسات الدينيّة التابعة للكنيسة وحراكها الفكريّ، بعد أن كانت الكنيسة ذات يوم مصدر القانون والتشريع ومظهر الدولة الحقيقيّة.

وقد كان من بين مولودات ذلك العصر مقولات الليبراليّة والديمقراطيّة، التي تحيل للشعب بكونه مظهر الإنسانيّة الأتمّ زمام السلطة والحكم بناءً على معايير اختلف أصحاب تلك الرؤى في تحديدها فظهرت هناك مدارس متعدّدة. وما يعنينا من هذه المسألة هنا الإضاءة على ما أرسته تلك المقولات من مفاهيم طُرحت بنحو جديد كمفهوم المساواة بين أبناء المجتمع، بمعزل عن معتقداتهم ومبتنياتهم الدينيّة ومستوياتهم الاجتماعيّة بل بلحاظ إنسانيّتهم فقط، ما سلّط الضوء على مشكلات اجتماعيّة متجذّرة هي من مخلّفات ما قبل عصر التنوير أبرزها مشكلة الطبقيّة والتمييز العنصريّ أو الدينيّ بين أبناء المجتمع.

وبتسليط هذا الضوء، تبدّى واقع مسألة **التعدّديّة الدينيّة** التي أصبح مطلوبًا التعامل معها وفق قيم المساواة بين البشر. فعالم القرون المتأخّرة بات يعترف لأصحاب كلّ معتقد بحقّ اعتقادهم، بل وبشرعيّته وأحقّيّته في إزاء سواه من المعتقدات، كما وفتح للفكر الفلسفيّ - بعد السياسيّ - بابًا إشكاليًّا على ساحة الدين الرحبة، فظهرت مقولات جديدة عُرف الإطار النظريّ الحاضن لها بفلسفة الدين. أمّا واقع التعدّديّة الدينيّة، فقد تقبّله البعض من علماء اللاهوت المسيحيّ بقبول حسن في حين أنكره بعض آخر متطيّرًا بتداعياته الخطيرة على ساحة الفكر الدينيّ. وقد انبرى مذّاك كلّ من



الفريقين إلى تثبيت وجهته وتدعيمها بالأدلّة بغية إرسائها وبلورتها.

وما زالت حتّى يومنا هذا تداعيات ذاك التناحر مستمرّةً. وقد شهدت هذه الفترة أفولًا وخفوتًا لنجوم فكر ولاهوت تغيّرت معها معالم الفكر الفلسفيّ والدينيّ مرارًا.

وبعد طول تناحر بين التيّارَين، شهد العالم في القرن العشرين ادّعاءات جديدة تؤكّد دخول العالم عصرًا وُسِم بـ**عصر ما بعد التنوير**، أو **ما بعد الليبراليّة**، وهو العصر الذي يُفترض فيه للمقولات الدينيّة والغيبيّة استعادة مركزيّتها في صُعُد الفكر المختلفة، وقد بات لهذا الرأي أنصار ومنظّرون حملوا على عاتقهم مهمّة نصرة الدين، وإعادة دور الإله بعد أن أقصي دوره في مقولات التنوير.

ومن بين أبرز مسائل اللاهوت المسيحيّ الشائكة – في ما مرّ من خضمّ – كانت **مسألة الخلاص**.

فأيّ فهم يمكن إرساؤه للخلاص عند المسيحيّين في ظلّ واقع التعدّدية الدينيّة المتجذّر من جهة، وسطوة مقولات فلسفة الدين الجديدة من جهة أخرى؟ هل لا زال الخلاص يحمل معناه الأوّل الذي تبنّاه علماء اللاهوت الأوائل الذي مفاده انحصار خلاص الإنسان بإيمانه بيسوع الإنسان-الإله، واعتناقه تعاليم الكنيسة القديمة؟ وهل السؤال عن سرّ تلك الطبيعة الآبية عن الفهم يكون مشروعًا في دين قامت دعائمه على إيمان مختزل للسؤال؟ وفي تحرير أوسع للمبحث، هل يمكن السؤال عن إيمان خارج دائرة الإيمان المسيحيّ؟

تلك كلّها، وغيرها، أسئلة فرضت على واقع الفكر المسيحيّ نفسها، فأوعزت لمفكّري اللاهوت المسيحيّ مهمة الإجابة، فانقسموا في الإجابة عنها إلى اتّجاهات ثلاثة رئيسيّة هي **التعدّديّة**،



والشموليّة، والخصوصيّة[١].

وقد قدّم كلّ واحد من تلك الاتّجاهات رأيه في خصوص مسألة الخلاص. فاعتبر أصحاب الاتّجاه الأوّل أنّ الخلاص متعدّد السبل بتعدّد المعتقدات رغم ما يتخلّلها من تناقضات واختلافات كبرى، في حين اعتبر أصحاب الاتّجاه الثاني الخلاص متعلّقًا بشخص يسوع لكن شاملًا لغير المؤمنين به لما للرحمة من غلبة في التعاليم اليسوعيّة مع تثبيت أنّ الأديان الأخرى لا بدّ وأن تؤدّي في النهاية إلى الإيمان بيسوع، أمّا أصحاب الاتّجاه الثالث، فهم يحدّون الخلاص بالإيمان بيسوع دون سواه، على أنّهم ينقسمون في ذلك إلى اتّجاهَين يفتح أحدهما سبيلًا لغير المؤمنين به ممّن حالت الظروف دون إيمانه ويغلق آخرهما الباب حتّى عن تلك الفئة ليحدّ الخلاص بحدود أضيق تشمل الإيمان المسيحيّ التقليديّ فقط. فنحن هنا، كما رأيت، أمام اتّجاهات أربعة.

والكتاب القائم بين يديك يشكّل مادّةً وافيةً للتعبير عن كل واحد من هذه الاتّجاهات. وقد وقع اختيارنا عليه لما نجده من فائدةٍ في استثارة هذه المسألة عائدةٍ على الساحة الفكريّة، ولما يوفّره الكتاب من معالجة علميّة منهجيّة قد تؤدّي غرضنا. فقد اختارت الجهة المُعِدّة للكتاب للتعبير عن كلّ واحد من الاتّجاهات المذكورة أعلاه اسمًا من أعلام ذاك الاتّجاه، فكان جون هيك – التعدّديّ

---

(١) نتمسّك هنا بالمصطلح الذي أرساه مُعِدّا هذا الكتاب تعبيرًا عن الاتّجاه الثالث. فالخصوصيّة تسمية بديلة اقترحاها وتبنّاها أصحاب الرأي الثالث فيه كبدل عن مصطلحات حدّة كالتقييديّة والإقصائيّة.



المعروف - هو المختار للتعبير عن الاتّجاه الأوّل، واختير كلارك بينوك - أحد أبرز منظّري الشموليّة - للتعبير عن الرأي الثاني، وكان أليستر ماكغراث - المناصر للخصوصيّة بشكلها الأوّل - هو موقع الاختيار للتعبير عن الاتّجاه الثالث، أمّا الاتّجاه الرابع فاختير له كلّ من ر. دوغلاس غايفيت وو. غاري فيليبس - المتخصّصان في الشؤون اللاهوتيّة والناشطان في ساحة التبليغ الدينيّ - معًا.

والنقاش في الكتاب جرى بكيفيّة تتيح لكلّ اتّجاه مساحته العرضيّة وتتيح لغيره من الاتّجاهات مساحةً لنقده والردّ عليه كما سترى.

ونحن في **دار المعارف الحكميّة**، إذ ننشر الكتاب بترجمته العربيّة الأولى، فذاك لما نجد في استثارة مسألته والنقاش حولها من ثمار منتجة على صعيد الساحة الفكريّة، ولا يفوتنا في هذه العجالة شكر المترجمة على الجهود الحثيثة التي بذلتها في سبيل إنجازه، مع اعتقادنا بأنّ الترجمة هذه وافية لمطالب الكتاب مقدّمة إيّاها بحلّة متكاملة، كما وشكر كلّ من ساهم في تحرير النسخة العربيّة بعد الترجمة، وتخريجها بصيغتها هذه، من السادة في قسم التحرير والترجمة في **معهد المعارف الحكميّة**، فللكلّ منّا وافر الشكر، أملًا في أن يقدّم هذا الكتاب للساحة الفكريّة العربيّة إضافةً علميّةً معتدّةً.

والله من وراء القصد.



المقدّمة

دينس ل. أوكونر وتيموثي ر. فيليبس



إشكاليّة التعدّديّة الدينيّة

كانت سوزان قد عادت لتوّها إلى الجامعة بعد فصل من العمل التطوّعيّ في نيجيريا. وبينا هي في صفّ اللاهوت المسيحيّ، انتفضت سائلةً: «أيُعقَل ألّا يشمل الخلاص أفراد قبيلة اليوروبا؟ إنّهم معطاؤون ومحبّون أكثر منّي!».

قضى الأستاذ الجامعيّ الدكتور سميث ذات صيف في السودان، البلد ذي الأغلبيّة المسلمة، وهو يدرّس طلابًا مسيحيّين. وهذا دفعه للتساؤل عن سبب نيله نعمة العيش في بيئة مسيحيّة يمكن سماع **الإنجيل** فيها بسهولة، في حين أنّ آلاف المسلمين في السودان لن تسنح لهم هذه الفرصة أبدًا. فهل يتعلّق ذلك بالصدف التاريخيّة أم بتدبير إلهيّ خفيّ؟

في كلّ صيف، ينصب المئات من أصحاب المطاعم في شيكاغو أكشاكهم في منتزه غرانت ويقيمون مأدبةً تشتمل على ما لذّ وطاب من الأطباق التي تتنوّع بين معتاد وغريب. ويأتي كلّ جائع ومحبّ للطعام ليتذوّق ما يشاء من دون أن يشعر أنّه ملزم



بتناول طبق معيّن أو مفرط في تناول آخر. وفي شيكاغو أيضًا، انعقد مؤخّرًا برلمان أديان العالم، فكان أشبه بمأدبة دينيّة. كما باتت المدن الأميركيّة الكبرى تقيم أحداثًا تتمحور حول الأديان والتوجّهات الروحيّة المختلفة التي تميّز الثقافة التعدّديّة.

بعد هذه المقدّمة، نسأل: ألن ينال أتباع الأديان الأفريقيّة الخلاص وإن كانت أخلاقهم حسنةً؟ وألن يشمل الخلاص الهندوس والبوذيّين وإن كانوا من أهل الفضائل؟ وهل يجب أن يسمع المسلمون واليهود **الإنجيل** مع أنّهم يعرفون ربّ إبراهيم ويمتثلون لأمره؟ لا تفرض مسألة أخرى نفسها بهذه القوّة على الساحة الدينيّة المعاصرة.

وليست هذه المسألة الملحّة جديدةً، فالمسيحيّة وُلِدَت من رحم عالم متعدّد الأديان. لكنّ الكنيسة أكّدت، على مدى العصور، أنّ يسوع المسيح هو المخلّص الوحيد، وأنّ الخلاص يتأتّى من الشركة في هذا المخلّص، وفي كنيسته بالتحديد. فالخلاص لا تضمنه **فرادة** المسيح لمجرّد أنّه الإله الذي صار جسدًا وعاش بين ظهراني البشر، بل يضمنه دخولهم في شركة شخصيّة معه. لذلك، لاقت مقولة قبريانوس الشهيرة، «لا خلاص خارج الكنيسة (*extra ecclesiam nulla salus*)»، أصداءً إيجابيّةً في الأوساط الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة. لكنّها جعلت الكنيسة المعيار المسيحيّ. لذلك، صار المسيحيّون يعتقدون أنّ أتباع الأديان الأخرى يجب أن يعتنقوا دين يسوع المسيح ولو كانوا يعرفون الكثير عن اللّه. وهذه الرؤية بالضبط هي التي دفعت الإرساليّات المسيحيّة قدمًا، وقوّت عزيمة القدّيس بولس، وغريغوري العظيم، وفرنسيس كسفاريوس، وفيليب الكورغيرايي، ووليام كيري، وجيم إليوت.



وفي خلال عصر التنوير، بدأت الخصوصيّة المسيحيّة القديمة تهتمّ بمسألة العدل، فكيف لا يمنح إله محبّ الخلاص للجميع؟ وفي بداية القرن التاسع عشر، سعى فريدريك شلايرماخر إلى الإجابة عن هذا السؤال بمنهجه اللاهوتيّ المبتكَر الذي يربط المسيحيّة - وهي مظهر الحقيقة - بإشكاليّة التعدّديّة الدينيّة. يقول شلايرماخر إنّ الخلاص الإلهيّ يكمن في الأديان الأخرى بدرجات متفاوتة، لكنّ **إنجيل يسوع المسيح** هو ذروة الوعي الدينيّ الكونيّ. وفي اللاهوت المسيحيّ الليبراليّ، من المعتقدات التقليديّة أنّ الوحي الإلهيّ المحايث والمخلِّص هو حاضر في كلّ العصور وكلّ الثقافات، لكنّه يبلغ ذروته في يسوع المسيح. بمعنًى آخر، إنّ الدين المسيحيّ هو الدين الشامل النهائيّ[١].

ومع نهاية القرن التاسع عشر، طعنت النزعة التاريخيّة بادّعاء أنّ يسوع المسيح يجسّد كمال الأديان. وقد جاء هذا الطعن من بعد إدراك أنّ الثقافات والأديان نسبيّة. أمّا إرنست ترولتش، فهو يقول إنّ وجودنا بكلّ لحظة من لحظاته، هو تاريخ محض. ولا يمكن مقاربة الادّعاءات الدينيّة إلّا بلحاظ أنّها مفاهيم عن المقدّس تحكمها القيود التاريخيّة. وبعد عجز ترولتش عن إطلاق الأحكام الدينيّة المعياريّة، صار يؤيّد التعدّديّة. وفي حين يقرّ ترولتش بأنّ في المسيحيّة «قوّةً وحقيقةً روحيّةً عميقةً، بل وتجلّيًا **للحياة الإلهيّة** بذاتها»، هو يخلص إلى أنّ هذا الحكم هو «صحيح **بالنسبة إلينا نحن**» فقط. فالوحي المسيحيّ لا يضاهيه وحي عند الغربيّين الأوروبيّين، لكنّ الحضارات

---

(١) Friedrich Schleiermacher, *Christian Faith*, Par. 7-9; Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York: Columbia Univ. Press, 1962), pp. 27-36.



الأخرى لها وسائلها الخلاصيّة الخاصّة التي توصلها إلى الحياة الإلهيّة(١).

وفي نهاية القرن العشرين، ازدادت حدّة الحوار المتعلّق بالأديان الأخرى. وبقيت النماذج الخصوصيّة، والشموليّة، والتعدّديّة قائمةً. لكنّ غيرها اندرس أو تغيّر بفعل الحضارة الغربيّة. وليس يميّز عالمنا المعاصر تنافس المسيحيّة والأديان الأخرى، بل طريقة تعامل الحضارة الغربيّة مع واقع التعدّديّة الدينيّة. وقد عبّر غاندي عن هذا التوجّه نفسه منذ خمسين سنة خلت. فحين سُئِلَ عن سبب سعيه إلى تغيير معتقدات الناس السياسيّة، لكن ليس الدينيّة، أجاب:

«لدينا في المجال السياسيّ، والاجتماعيّ، والاقتصاديّ معطيات يقينيّة تتيح لنا تغيير معتقدات غيرنا. أمّا المجال الدينيّ، فليس يقينيًّا بما يكفي لتغيير معتقدات الآخرين. لذلك، لا يمكن دفع أيّ أحد لتغيير دينه»(٢).

وباختصار، حصرت النزعة التاريخيّة المزاعم الدينيّة في نطاق الخصوصيّات، بعيدًا عن الخطاب السياسيّ والاجتماعيّ. وتفرض المجتمعات الغربيّة على الجميع أن يتّخذوا نفس موقفها النسبيّ، فتتعامل الأديان مع بعضها على أساس أنّ لكلّ منها وسيلةً

---

(١) Owen C. Thomas, ed., *Attitudes Toward Other Religions: Some Christian Interpretations* (New York: Harper & Row, 1969; reprint ed., New York: Univ. Press of America, 1986), p. 86.

(٢) H. A. Evan Hopkins, «Christianity-Supreme and Unique,» in H. A. Evan Hopkins, ed., *The Inadequacy of Non-Christian Religion: A Symposium* (London: Inter-Varsity Fellowship of Evangelical Unions, 1944), p. 67.



خلاصيّةً توصلها إلى اللّه. وهذا من باب المداراة. كما يجب أن تكون آراء الجميع مسموعةً، لا سيّما أراء المهمّشين والمحرومين. أمّا القيمة الأساس في مجتمعنا، فهي أنّ أحدًا منّا لا يضطرّ إلى الاعتراف بخطئه. بل كلّ ما علينا فعله هو احترام الرأي الآخر. ولا تعدو المعتقدات الدينيّة كونها مسألة ذوق، ما يجعل مثلها كمثل المثلّجات أو الأفلام[1].

«وفي هذه البيئة التعدّديّة التي جعلت دأبها المداراة، تزداد صعوبة الإدلاء بالادّعاءات الدينيّة المعياريّة يومًا بعد يوم. ويشهد على ذلك انحسار الشموليّة في الأوساط اللاهوتيّة مؤخّرًا. فالنزعة التاريخيّة ما برحت تحبط مساعي الشموليّة لاسترجاع خصوصيّة المسيح مع تأكيد عموميّة عطاياه الخلاصيّة. وباتت الأوساط اللاهوتيّة الحاليّة تصوّر يسوع المسيح على أنّه رمز لحضرة اللّه الخلاصيّة الكونيّة العامّة. وكما يقول أحد علماء اللاهوت المعاصرين، صارت المسيحيّة «نموذجًا من نماذج كثيرة عن علاقة المقدَّس بالإنسان. وهذا يصعّب زعم تفرّد الدين المسيحيّ بالحقيقة المطلقة، بل قد يجعله مستحيلًا»[2]. فلم تعد الشموليّة والتعدّديّة اليوم تختلفان عن بعضهما إلّا في درجات الشدّة. وفي

---

(١) انظر،

See Lesslie Newbigin. *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

(٢) Sallie McFague, «An Epilogue: The Christian Paradigm,» in Peter C. Hodgson and Robert H. King, eds., *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Tasks*, 2d ed. (Philadelphia: Fortress, 1985), p. 381.



العقدَين الماضيَين، اتّخذ بعض أبرز الليبراليّين قرارًا لا رجعة فيه، وصاروا يؤيّدون التعدّديّة الدينيّة. وقد وصل الأمر إلى إعلان بعض علماء اللاهوت نهاية عصر المسيحيّة التقليديّة وبداية عصر دينيّ جديد[١]. وليس هذا الاحتمال مستبعدًا البتّة نظرًا إلى مدى انشغال كنائس المذاهب الرئيسة بالمداراة».

وقد اخترقت الأفكار التعدّديّة الجناح المسيحيّ المحافظ أيضًا. فقد أظهرت التحليلات الاجتماعيّة التي اضطلع بها جايمز دايفيدسون هانتر منذ قرن خلا مدى تغلغل آداب الكياسة وتقبّل الآخرين في المذهب الإنجيليّ. وتروّج هذه الآداب لشرعيّة الإنجيليّة وحضورها على الساحة الأكاديميّة، لكنّها ترفض المعتقدات اللاهوتيّة التي قد تسيء إلى الآخرين، من قبيل الدينونة الإلهيّة، وسلطة **النصّ** الأحاديّة، والوصول إلى الخلاص عن طريق المسيح وحده[٢]. لكن مع نزع صفة الأقليّة عن المذهب الإنجيليّ، ضاعت حدوده الثابتة التي كانت واضحةً يومًا. وصارت الطروحات اللاهوتيّة ضعيفةً ومؤقّتةً، إذ تكدِّر صفو العقل الإنجيليّ الشكوك التي باتت

---

(١) Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1985), pp. 230-231; Paul F. Knitter and John Hick, eds., *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1987), pp. vii-xii.

(٢) James Davison Hunter, *Evangelicalism: The Coming Generation* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1987), pp. 34-40, pp. 150-154, pp. 180-186; *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity* (New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press, 1983), pp. 84-91.



تحوم حول صحّة **النصّ**. وحلّت «حقيقة» الشكّ محلّ «أسطورة اليقين». وأضحت العبارات المبتذلة، مثل «لكلّ رأيه» و«فلنتجنّب إطلاق الأحكام على الآخرين»، تتغلّب على كلمة اللّه. وقد فطن الإنجيليّون البارزون أخيرًا لما يجري من تجريد الإنجيليّة التقليديّة من قيمتها، فطفقوا يشتكون. وأصبحوا يكيلون للاهوت الإنجيليّ الجديد التهم، قائلين إنّه «صُنِعَ في أميركا»، و«خان مبادئه إرضاءً لآلهة العصر»، «وأمسى قفرًا لا مكان فيه للحقيقة»[١].

ولا ريب في أنّ الحضارة الغربيّة قد أثّرت في خصائص المذهب الإنجيليّ أيّما تأثير. فمع أنّ البعثات التبشيريّة في أميركا الشماليّة كانت معروفةً بغيرتها الشديدة على المذهب، بدأ عدد إرساليّاتها ينخفض في التسعينيّات لأوّل مرّة منذ أربعينيّات القرن الماضي. ومن الإرهاصات التي سبقت هذا التغيّر بما يفوق العشر سنين أنّ التبرّعات الماليّة ما عادت تجيء متناسبةً مع التضخّم الماليّ الحاصل[٢]. وليس سبب ذلك خافيًا على أحد، فإنّ

---

(١) Carl F.H. Henry, *Gods of this Age or — God of the Ages?* (Nashville: Broadman & Holman, 1994); Os Guinness and John Seel, eds., *No God but God: Breaking with the Idols of Our Age* (Chicago: Moody, 1992); Michael Scott Horton, ed., Power *Religion: The Selling Out of the Evangelical Church?* (Chicago: Moody, 1992); Michael Scott Horton, *Made in America: The Shaping of Modern American Evangelicalism* (Grand Rapids: Baker, 1991); David F. Wells, *No Place for Truth*, or, Whatever Happened to Evangelical Theology? (Grand Rapids: Eerdrnans, 1993), and God in the Wastelands: *The Reality of Truth in a World of Fading Dreams* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

(٢) John A. Siewert and John A. Kenyon, eds., *Mission Handbook USA/Canada: Christian Ministries Overseas. 1993-1995 Edition* =

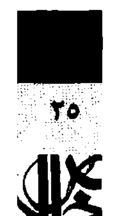


الاستعداد لإخضاع الوحي للقيم المعاصرة قد هدّ أسس الإيمان التبشيريّ. وبالعودة إلى جايمز هانتر، أظهر استبيان أجراه أنّ ثلثَي طلّاب الجامعات الإنجيليّة فقط هم الذين يعتقدون أنّ الإيمان الشخصيّ بيسوع المسيح هو الوسيلة إلى السماء. فصار رائجًا أن يشعر الطلّاب المسيحيّون بالإهانة إذا قيل لهم إنّ الخلاص يُختصَر بشخص يسوع المسيح.

وتتعرّض الإنجيليّة لهجوم عنيف في الأوساط الأكاديميّة أيضًا. فلطالما نشأت عن خصوصيّة الخلاص إشكالات، لكن كانت هذه الإشكالات تُثَار قديمًا من أجل تفعيل العمل التبشيريّ، وليس للشكّ في أسس المذهب الإنجيليّ اللاهوتيّة. وقد رفض كلارك بينوك الخصوصيّة التقليديّة في منتصف الثمانينيّات، مصرًّا على أنّ نعمة اللّه حاضرة في كلّ ثقافة لتوصل غير المبشَّرين إلى الخلاص. وفي العقد التالي، وظّف بينوك، وجون ساندرز، وروبرت براو المؤتمرات، والمقالات، والكتب ليشنّوا هجومًا عنيفًا على الخصوصيّة التي يسمّونها هم «التقييديّة» أو «الإقصائيّة». وهم يسألون: «إن كان الخلاص ممكنًا فقط من خلال يسوع المسيح، أليس ذلك تفضيلًا لبعض الناس على بعض؟ أهكذا الإله الرحيم والمحبّ الذي نعرفه في يسوع المسيح؟ وألا يجدر بنا أن نستبشر خيرًا بنعمة اللّه الخلاصيّة بعيدًا عن رسالة الكنيسة؟»[1].

= (Monrovia, Calif.: MARC, 1993), pp. 55-58.

(١) Clark H. Pinnock, «The Finality of Jesus Christ in a World of Religions,» in Mark A. Noll and David F.Wells, eds., *Christian Faith & Practice in the Modern World: Theology from an Evangelical Point of View* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), pp. 152-168; =



باختصار، إنّ النقاش في الأوساط الأكاديميّة الإنجيليّة حول الخلاص وغير المبشَّرين محتدم إلى حدّ أنّه يطغى على النقاشات الأخرى كلّها، وهو بذلك حقيق. فهو نقاش مفصليّ سيحدّد مستقبل اللاهوت الإنجيليّ والإرساليّات[١].

نشأة هذا الكتاب

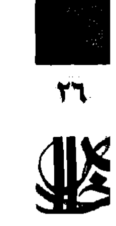
تمخّض هذا الكتاب عن مؤتمر ويتون اللاهوتيّ الذي جمع الجيل الجديد من اللاهوتيّين في العام ١٩٩٢ بغية مناقشة التحدّيات التي تفرضها الشموليّة والتعدّديّة التوجيهيّة[٢]. وقد شجّعتنا روح المبادرة في المؤتمر على التحاور مع الأطراف المسيحيّة الرئيسة المختلفة،

= «Toward an Evangelical Theology of Religions,» *Journal of the Evangelical Theological Society 33* (1990): pp. 359-368; *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions* (Grand Rapids: Zondervan, 1992); John Sanders, *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992); Robert Brow, «Evangelical Megashift,» *Christianity Today 34* (Feb. 19, 1990): p. 12-14; Clark H. Pinnock and Robert C. Brow, *Unbounded Love: A Good News Theology for the 21st Century* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994).

(١) للاطّلاع على رأي مشابه، انظر،

John G. Stackhouse, Jr., «Evangelicals Reconsider World Religions: Betraying or Affirming the Tradition?» *Christian Century 110* (September 8-15, 1993): pp. 858-865.

(٢) إنّ التعدّديّة الدينيّة هي على نوعَين: إمّا وصفيّة (descriptive) أو توجيهيّة (prescriptive). أمّا التعدّديّة الوصفيّة، فهي التي تكتفي بالاعتراف باختلاف الأديان. وأمّا التعدّديّة التوجيهيّة، فهي التي تعترف باختلاف الأديان ثمّ تعمد إلى فرض توجيهاتها وتفسيراتها على هذا الاختلاف. [المترجم]



بما فيها الطرف التعدّديّ غير الإنجيليّ. ولا يرمي هذا الكتاب إلى توسيع دائرة النقاش، بل هو يعرّف القرّاء الكرام إلى المواقف الرئيسة في المذهب الإنجيليّ خصوصًا، وفي الوسط اللاهوتيّ عمومًا. وهو يجمع عددًا من المتحاورين من أجل تعريف عامّة الناس إلى أهميّة المسائل المطروحة. ولهذه الغاية، تفضّل بعض ألمع علماء اللاهوت الإنجيليّ وغيره بقبول المشاركة في هذا الكتاب.

فجون هيك يفوق كلّ التعدّديّين نفوذًا وشهرةً. وقد بدأت مسيرته في العام ١٩٧٢ عندما دعا إلى ثورة كوبيرنيكيّة في مجال الأديان. وهو، مذ ذاك، ما برح يطرح الأسئلة الملحّة، ويخالف الأعراف السائدة، ويبتكر المصطلحات الجديدة، منشئًا أرضًا خصبةً لنموّ التعدّديّة التقريريّة. وتقديرًا لدور هيك المحوريّ في علم اللاهوت المعاصر، نال جائزة غراويماير عن كتابه الصادر عن مطبعة جامعة يال، (*An Interpretation of Religion*). أمّا حاليًّا، فهيك عضو في معهد البحوث المتقدّمة في العلوم الإنسانيّة في جامعة برمينغهام، وأستاذ فخريّ في جامعة كليرمونت للدراسات العليا[١].

وأمّا كلارك بينوك، فهو أبرز الإنجيليّين الشموليّين. وهو يدّرس حاليًّا في كلّيّة ماكماستر اللاهوتيّة في مدينة هاملتون الكنديّة[٢]. لكنّه سبق أن درّس في عدد من الكلّيّات الإنجيليّة الرائدة على

---

(١) كان جون هيك (١٩٢٢ - ٢٠١٢) يتولّى هذَين المنصبَين في التسعينيّات عندما نُشِر هذا الكتاب. [المترجم]

(٢) كان كلارك بينوك (١٩٣٧ - ٢٠١٠) يدرّس في كلّيّة ماكماستر عندما نُشِر هذا الكتاب في تسعينيّات القرن الماضي. [المترجم]



مرّ السنين. وعلى مدى هذه المرحلة، حدت جرأة بينوك به إلى دفع الإنجيليّين للتفكّر في مواضيع متعدّدة من قبيل سلطة **الكتاب المقدّس**، والقضايا السياسيّة الاجتماعيّة المختلفة، والحوار مع مفكّري الاتّجاه اللاهوتيّ السائد. وفي خلال العقد الماضي، تعرّض بينوك لهجمات عنيفة. لكنّه واجه كلّ من انتقده برباطة جأش، وتزعّم النقاش الإنجيليّ حول الأديان الأخرى.

وأمّا أليستر ماكغراث، فأثبت أنّه أحد أبرز علماء اللاهوت الإنجيليّين اليافعين في الدول الأنغلوفونيّة. وهو مدير كلّيّة لاهوت وايكليف هول في جامعة أوكسفورد. كما أنّه يدرّس في جامعة أوكسفورد في بريطانيا وكلّيّة ريجنت في مدينة فانكوفر في مقاطعة بريتيش كولومبيا. أمّا كتابات ماكغراث الأكاديميّة، فهي غزيرة ومتنوّعة بتنوّع المجالات اللاهوتيّة. وأُعجِب النقّاد بكتاباته عن تاريخ التبرير المسيحيّ، ولاهوت الصليب عند لوثر، والكريستولوجيا[١] المعاصرة خاصّةً. كما يهتمّ ماكغراث بعلاقة الوسط الأكاديميّ بالكنيسة، فيكتب لعامّة الناس عن الروحانيّة وعن الدفاع عن الدين المسيحيّ بأسلوب يذكّرنا بسي إس لويس.

أمّا ر. دوغلاس غايفيت وو. غاري فيليبس، فهما إنجيليّان شابّان قدّما مقالات مميّزةً في مؤتمر ويتون اللاهوتيّ، ولهما إصدارات في مجال التعدّديّة الدينيّة. وهما ضليعان بعلم اللاهوت والفلسفة، لكنّهما متخصّصان في مجالات مختلفة. فغايفيت يدرّس

---

(١) الكريستولوجيا هي فرع من الدراسات اللاهوتيّة خاصّ بدراسة طبيعة يسوع، وبالخصوص كيفيّة ارتباط الألوهيّة والإنسانيّة في شخصه. [المترجم]



الفلسفة في كلّيّة اللاهوت في جامعة بيولا، في حين يدرّس فيليبس مادّتَي **الكتاب المقدّس** واللاهوت في جامعة برايان. ونظرًا لتشابه طبيعة عملهما ومقاربتَيهما، سألناهما أن يعملا سويًّا. فالمسائل التي تثيرها التعدّديّة الدينيّة تقع في نطاق اختصاصهما. وسنقتصر على الإشارة إليهما في هذا باسم غايفيت وفيليبس توخّيًا للسهولة.

وقد التزم المشاركون بمنهج هذا الكتاب بحذافيره. فقد سألنا كلّ مشارك بعينه أن يخطّ فصلًا يبرّر فيه موقفه من الأديان الأخرى. بعد ذلك، ينتقد المشاركون الآخرون موقفه، ويُتبِع هو نقدهم بردّ ختاميّ. وتجدر الإشارة إلى أنّ الانتقادات فيها شيء من التكرار لأنّ كلّ مشارك قد عمل على ردّه على انفراد. لكنّ هذه الطريقة تسمح للقارئ بأن يعرف وجهة نظر كلّ كاتب بعينه بوضوح.

التصنيفات وأسلوب الخطاب

لطالما وُضعَت الفئات لتصنيف الأديان. فصنّف روّاد الحركة الإصلاحيّة الأديان بين حقّ وباطل، وميّز دعاة الربوبيّة[١] بين الأديان الطبيعيّة والأديان الوضعيّة، وكتب روّاد العصر الرومنطيقيّ عن تجلّيات الجوهر الدينيّ الملموس المشترك. وتبدو الأجندات اللاهوتيّة لكلّ من هذه التيّارات واضحةً للعيان. وقد جرى الحديث عن الأديان الأخرى تحت عنوان الاختلاف[٢] عند هيندريك

(١) يؤمن أتباع الربوبيّة (Deism) بوجود الله الذي يستدلّون عليه عن طريق العقل والطبيعة. لكنّهم يرفضون المعجزات والغيب. وتفيد الربوبيّة بأنّ الله قد خلق الخلق، ثمّ تركهم لشأنهم. [المترجم]

(٢) يقول هيندريك كرايمر إنّ المسيحيّة هي نتيجة للفعل الإلهيّ، في حين أنّ=



كرايمر، والاكتمال[١] عند جون فاركوار، والتساوي[٢] عند ويليام هوكينغ[٣]. لكن بعد كتابات آلان رايس وغافين ديكوستا المبتكَرة في الثمانينيّات، طغت على النقاش الدينيّ ثلاثة تصنيفات هي الإقصائيّة، والشموليّة، والتعدّديّة[٤]. وهذه التصنيفات، شأنها شأن سابقاتها، هي أدوات خطابيّة تؤطّر النقاش من خلال أجنداتها التي غالبًا ما تكون مستترةً. ولا شكّ في أنّ المصطلحات هي أدوات خطابيّة تساعد في الترويج لفكرة ما في صفوف جمهور معيّن عن طريق ربط المفردات التي يستعملها أفراده بالمسائل الحسّاسة في ثقافتهم، ما يعطي الأولويّة لمسائل معيّنة على حساب أخرى. ولا ريب في أنّ النقاش الدينيّ حول الأديان الأخرى، بما فيه من انتقادات لاذعة، يشبه النقاش السياسيّ الذي تتساوى فيه أهميّة الخطاب والمحتوى. لكن قبل قبول هذه التصنيفات، لا بدّ من الاعتراف بأنّها أدوات خطابيّة.

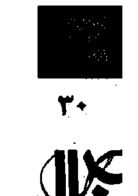
= الأديان الأخرى هي نتيجة للسعي البشريّ، وبين النتيجتَين اختلاف كبير. [المترجم]

(١) يقول جون فاركوار إنّ المسيح جاء ليكمّل أديان العالم الأخرى. [المترجم]

(٢) يقول ويليام هوكينغ إنّ علينا تقدير قيمة الأديان كلّها بالتساوي. [المترجم]

(٣) Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World* (New York: Harper & Brothers, 1938); John Nicol Farquhar, *The Crown of Hinduism* (London: Oxford, 1913); William Hocking, *Re-thinking Missions: A Layperson's Inquiry After 100 Years* (New York: Harper & Brothers, 1932).

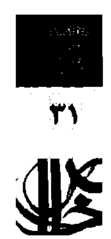
(٤) Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982); Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (Oxford: Blackwell, 1986).



للوهلة الأولى، يبدو مصطلح **التعدّدية** دقيقًا ومناسبًا. **فالتعدّدية** تفيد بأنّ العديد من الأديان هي خلاصيّة. لكن هل يعكس التعريف التعدّديّ فهم كلّ دين بعينه للخلاص؟ في بعض الأحيان، يبدو أنّ مقاربة ترولتش تتّسم بهذه النسبيّة. أمّا مقاربات التعدّديين المعاصرين، فلا. فمن أجل أن يتجنّب جون هيك النسبيّة، يقول إنّ الأديان الخلاصيّة تتضمّن «تغيّرًا فعليًّا ينقل الإنسان من التأصّل في الأنانيّة إلى التأصّل في الحقّ، أو اللّه». لكنّ هذا التعريف يخالف الفهم المسيحيّ والإسلاميّ التقليديّ للخلاص. بمعنًى آخر، ينطوي مصطلح التعدّديّة على المزاعم المعياريّة التي يصنّف الأديان بحسبها.

أمّا مصطلح **الشموليّة**، فهو مناسب بلحاظ أنّه يعني أنّ الخلاص يشمل الثقافات كلّها. لكن في هذا المصطلح أيضًا نكتةً مثيرةً للاهتمام. فعلى سبيل المثال، لا تعترف اللغة الشاملة لطرفين اعتقاديَّين بأنّ أحدهما يتفوّق على الآخر بطبيعته. لكنّ الشموليّة المسيحيّة ليس لها المعنى نفسه، فهي تؤكّد أنّ يسوع هو معيار كمال الدين، ما يعني أنّ في الشموليّة مزاعم خفيّةً أيضًا. وهذا يعني أنّ المداراة تشجّع المرء على التصامّ عن بعض الأمور. وقد تحدّث هانز كونغ عن ذلك عندما ردّ على قول كارل رانر إنّ البوذيّين هم مسيحيّون مستترون، فسأل: «لم لا نقول إنّ المسيحيّين هم بوذيّون مستترون؟».

لكنّ الخطاب **الإقصائيّ** يتّخذ منحًى مختلفًا تمامًا. ففي محيطنا الذي صار ديدنه المداراة، إنّ مثل الإقصائيّة هو كمثل التلويح براية حمراء أمام ثور هائج. وإنّ اتّهام الإقصائيّة بالتغطرس، والتعصّب،



والدوغماتيّة، والرجعيّة له تاريخ طويل[١]. فمصطلح الإقصائيّة بحدّ ذاته يولّد العدائيّة والسخرية. وبعدما اطّلع فرانسيس كلوني على أحدث الإصدارات التعدّديّة والشموليّة، فهو تأسّف لأنّ:

«هذه الكتابات غالبًا ما تصوّر الإقصائيّين بطريقة قاسية، فتظهرهم بمظهر من يرفض الحقيقة في الأديان الأخرى رفضًا قاطعًا، ويدّعي تفوّق المسيحيّة بشيء من التغطرس، وينظر إلى تاريخ البشريّة نظرةً ساذجةً. لكنّ هذا ليس إلّا تضخيمًا للأمور. من المؤسف حقًّا ألّا يظهر الموقف الإقصائيّ بأحسن صورة»[٢].

لذلك، صار من الأصول المتّبعة في الأدب المحافظ وجوب ذكر التنبيه التالي:

«ينبغي فهم المسيحيّة الإقصائيّة على أنّها إقصائيّة من الناحية **اللاهوتيّة** وليس **الاجتماعيّة**... فيجب ألّا يظنّ أيّ كان أنّها تمنع التعامل مع أتباع الأديان الأخرى، أو تحضّ على معاملتهم بتعصّب وازدراء»[٣].

---

(١) انظر،

Arnold Toynbee, «What Should Be the Christian Approach to the Contemporary Non-Christian Faiths?» in Owen C. Thomas, ed., *Attitudes toward other Religions,* p. 161; Knitter, *No Other Name?* pp. 164-165.

(٢) Francis X. Clooney, «Christianity and World Religions: Religion, Reason, and Pluralism,» *Religious Studies Review 15* (July 1989): p. 200.

(٣) Harold Netland, «The Uniqueness of Jesus in a Pluralistic World,» *Religious and Theological Studies Fellowship Bulletin 5* (November/December 1994): p. 8, p. 20.



تكشف هذه الملاحظات والتنبيهات، التي باتت إلزاميّةً، عن طبيعة الحال. ومن الواضح أنّ مصطلح **الإقصائيّة** مجحف إلى حدّ يمنع الحوار الصادق من أساسه.

أمّا مصطلح **التقييديّة**، فهو يأتي مرادفًا للإقصائيّة(١)، وهو يعتّم على الخيارات الكثيرة التي تتيحها الإقصائيّة التقليديّة مقارنةً بالشموليّة. وهذا المصطلح مجحف أيضًا، لأنّه يوحي بموقف نخبويّ متغطرس، ويعرّض بأنّ عدد الناس الذين يخلصون، وفقًا للتقييديّة، هو أقلّ من أولئك الذين يخلصون وفقًا للشموليّة. لكنّ ويليام لاين كريغ قد أصاب بما قاله، فلا يعني مجرّد كون «الخلاص متاحًا أمام عدد أكبر من الناس في الشموليّة أنّ هؤلاء الناس **سينتفعون** به فعلًا. لذلك، من الخطإ وصف موقف بأنّه شموليّ إن لم يشمل عددًا أكبر من الناس» الذين تشملهم التقييديّة المزعومة(٢).

ونحن نرى، من موقعنا التحريريّ، أنّ مصطلحَي «**الإقصائيّة**» و«**التقييديّة**» يحولان دون عرض آراء مؤيّدي هذَين التوجّهَين بطريقة عادلة في عالمنا الذي جعل دأبه المداراة. لذلك، نقترح مصطلحًا يرادف الإقصائيّة، هو مصطلح «الخصوصيّة»(٣). وتجدر الإشارة إلى

---

(١) ابتكر كلارك بينوك وجون ساندرز هذا المصطلح للإشارة إلى من لا يوافقون على أنّ الخلاص ممكن خارج حدود الوحي الخاصّ. انظر،
Pinnock, *Wideness*, pp. 14-15; Sanders, *No Other Name*, p. 37.

(٢) William Lane Craig, «Politically Incorrect Salvation,» in Timothy R. Phillips and Dennis Okholm, eds., *Christian Apologetics in the Postmodern World* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995), p. 84.

(٣) Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 35, p. 44; Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, C.S.P., eds., =



أنّ لبّ النقاش يُختصَر بالسؤال التالي: أين يكمن الخلاص؟ أمّا الخصوصيّون، فهم يجيبون قائلين إنّ الخلاص ممكن فقط بالإيمان بالأعمال الخاصّة التي اضطلع الله بها على مرّ التاريخ، والتي بلغت ذروتها بمجيء يسوع المسيح. وأمّا مؤيّدو النماذج اللاهوتيّة الأخرى، فقد يفسّرون الخلاص بطريقة تعدّديّة، قائلين إنّه ممكن بذاته في العديد من الثقافات والأديان. وقد يفسّرونه بطريقة شموليّة تجعل من يسوع المسيح معيار كمال الخلاص الذي تنطوي عليه الثقافات الأخرى. ولعلّ توزيع الأدوات الخطابيّة في هذا الكتاب سيحول دون استئثار رأي واحد بالنقاش.

التعدّديّة

تفيد التعدّديّة، بل التعدّديّة الدينيّة التوجيهيّة بالتحديد، بأنّ أديان العالم الكبرى كلّها تنطوي على سبيل مخلّص يوصل إلى الحقّ الإلهيّ. وتقوم التعدّديّة على ثلاث حجج. أوّلًا، الحجّة الأخلاقيّة التي تفيد بأنّ التعدّديّة هي السبيل الوحيد لتكريس العدل في عالمنا المتعصّب المليء بالاضطهاد. ثانيًا، الحجّة التي تفيد بأنّ التجربة الدينيّة تفوق الوصف، ما يعني استحالة كون رأي أيّ دين مطلقًا. ثالثًا، الحجّة المستمدّة من النزعة التاريخيّة التي تفيد بأنّ الظروف الثقافيّة والتاريخيّة المختلفة تحول دون الإدلاء بالمزاعم الدينيّة المطلقة[١]. وتجدر الإشارة إلى أنّ جون هيك قد شارك في صياغة

= *Christ's Lordship and Religious Pluralism* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), 148ff., p. 152.

(١) John Hick and Paul F. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, vii-xii.





معظم تفرّعات هذه الحجج. وعند حديثه عن النزعة التاريخيّة في مقاله من هذا الكتاب، يقول إنّ أديان العالم كلّها تتّصل بالحقّ المطلق، لكن بطرق مختلفة. فقد أفرزت الظروف التاريخيّة والثقافيّة المختلفة وسائل خلاص مختلفة ومفاهيم مختلفة عن الحقّ، وهو الاسم الذي أطلقه هيك على اللّه. إنّما تبقى بين الأديان بنية سوتريولوجيّة[١] مشتركة قوامها نقل البشر من التأصّل في الأنانيّة إلى التوجّه نحو الحقّ. لكن ما من دليل يؤيّد فرادة دين معيّن أو تفوّقه من الناحية السوتريولوجيّة. وهذا يعني أنّ وسائل الأديان تتساوى في اتّصالها بالحقّ المطلق.

وبعد أن يشرح هيك وجهة نظره هذه، يحاول أن يستفزّ الإنجيليّين إذ يسأل: «إذا كانت الوسيلة الأقرب إلى اللّه – أي الروح القدس وثمار الروح – بيد المسيحيّين، ألا ينبغي لهم أن يتفوّقوا بأخلاقهم على أتباع الأديان الأخرى؟»، ويرمي هيك، بسؤاله هذا، إلى استدراج خصومه. فإذا أقرّوا بتفوّق الثقافة المسيحيّة من الناحية الأخلاقيّة، ينتهز هيك الفرصة ليقول إنّ التاريخ نفسه يثبت أنّهم مضلَّلون ومغترّون بأنفسهم. وإذا نفوا ذلك، يستخلص هيك أنّ الموقف التعدّديّ صائب. وهو يرفض ما تدّعيه المسيحيّة من ألوهيّة يسوع، قائلًا إنّ هذا الادّعاء غير ثابت من الناحية التاريخيّة، وغير متماسك من الناحية المنطقيّة. ومع أنّ هيك ما زال يعتبر نفسه مسيحيًّا، هو يرى أنّ فرادة يسوع لا تنطبق إلّا على المسيحيّين أمثاله. أمّا غير المسيحيّين، فلهم مفهومهم الخاصّ عن اللّه.

---

(١) السوتريولوجيا هو علم دراسة العقائد الخلاصيّة. [المترجم]



بعد ذلك، يأتي المشاركون الآخرون في هذا الكتاب ليطعنوا في زعم هيك أنّ نظريّته تستند إلى التجربة العامّة العاديّة وليس الافتراضات المسبقة. فيسأل غايفيت وفيليبس: هل إنّ هذه النظريّة الـ«مألوفة في الأديان الشرقيّة التي تؤمن بوحدة الوجود» هي محايدة بقدر ما تدّعيه؟ وإنّ حجّة هيك تدعو إلى المساواة الأخلاقيّة بين الأديان. لكنّها تربط الدين بالمستوى الأخلاقيّ، الأمر الذي لا يقبله أيّ دين. أفليس زعم المساواة بحدّ ذاته افتراضًا مسبقًا؟ كما أنّ الإنجيليّين ينظرون بعين الريبة إلى تمييز هيك بين الحقّ بذاته وبين الحقّ بكونه ظاهرةً. فكيف عرف هيك أنّ الحقّ المطلق بذاته، وهو الذي لا يدرك كنهه أحد، قد أوجد ظاهرة الدين؟ ومن المفيد، هنا، ذكر قول ماكغراث إنّ اختلاف طبيعة الخلاص ومفهوم اللّه بين الأديان يصل إلى حدّ استحالة إرساء الأسس المشتركة. لكن إن كان هيك يقول إنّه لا يدّعي المعرفة في موقفه الكانطيّ، بل يقدّم تفسيرًا نظريًّا لظاهرة الدين، يصير مضمون كلامه اللا أدريّة أو الكفر حتّى. فهو يختزل كلّ معتقد دينيّ بالفهم الظواهريّ للذات غير القابلة للمعرفة.

أمّا الردود المتباينة على رفض هيك لسلطة **النصّ** والكريستولوجيا التقليديّة، فتكشف عن مدى التضارب في الأوساط الإنجيليّة الأكاديميّة. وحدهما غايفيت وفيليبس هما من يسعيان إلى الردّ على رفض هيك لسلطة **النصّ** مباشرةً. ولا يخفى أنّ سلطة **النصّ** كانت يومًا من خصائص المذهب الإنجيليّ وسماته المميّزة. لكن في الكتاب إجماع على الكريستولوجيا، فيؤكّد المشاركون الإنجيليّون كلّهم أنّ أقوال يسوع وأفعاله هي أدلّة كريستولوجيّة. لكنّهم يختلفون في فهمهم لشخص يسوع وعمله اختلافًا كثيرًا.



فغايفيت وفيليبس يفهمان شخص يسوع وعمله بطريقة تقليديّة. أمّا بينوك، فهو يؤيّد كريستولوجيا اللوغوس، ويرفض عامل الاسترضاء في الكفّارة، منحازًا إلى النظريّة التي تفيد بأنّ عمل المسيح يختصر مسار الإنسانيّة بأسره. أمّا ماكغراث، فيستقي صيغه الكريستولوجيّة المعاصرة من بانينبيرغ، ومولتمان، ويونغ الذين ينتقدون المفاهيم الميتافيزيقيّة التقليديّة عن اللّه.

الخصوصيّة

إنّ الخصوصيّة هي إحدى أركان الترتيب التاريخيّ الخلاصيّ، وهو أقدم العناصر في علم اللاهوت المسيحيّ. ومن ضروريّات هذا الترتيب الفصل الحاسم بين الوحي العامّ والوحي الخاصّ. فاللّه يكشف عن نفسه بواسطة الخليقة عمومًا. لكن منذ سقوط آدم، انغمست البشريّة في الفساد والذنب، وصارت تتوجّس خيفةً من إله مقدّس. مذ ذاك، ما انفكّ البشر يسيئون استخدام الوحي العامّ باستغلاله لإبقاء اللّه تحت سيطرتهم. لكن كما ورد في **الكتاب المقدّس**، اختار اللّه الكشف عن رحمته بالقول والفعل عندما كشف عن حقيقة الخلاص والوعد بسماء وأرض جديدة. وكان مظهر هذه الرحمة يسوع المسيح. لكن ليس يسوع تعبيرًا عن المحايثة الإلهيّة، بل هو أمر غيبيّ شخصيّ أتى به اللّه ليقلب سقوط آدم رأسًا على عقب، ويغيّر مصير الخليقة بأسرها، ويضع الخلاص بين أيدينا. وتسمح إمكانيّة الخلاص بيسوع المسيح للمذنب بأن يثق باللّه. فبواسطة الإيمان بيسوع، نستطيع «التقرّب إلى اللّه مطمئنّين» (**أف** ٣:١٢)، لأنّنا نعرف أنّ نظرته إلينا نابعة من المسيح البارّ. وما دام اللّه يرغب في خلاص البشريّة جمعاء، من واجب الكنيسة أن تحمل



هذه الرسالة إلى أقاصي الأرض إلى أن يعيد المسيح تأسيس ملكوته على الأرض مرّةً أخرى.

وإنّ النموذج الخصوصيّ، شأنه شأن النماذج الأخرى، ينطوي على عدد من الخيارات. فالعديد من مؤيّدي هذا النموذج يقولون إنّ الناس الذين يسمعون **الإنجيل** ويضعون ثقتهم بيسوع المسيح في هذه الحياة هم الذين ينالون الخلاص. أمّا الآخرون، فيهيمون في تيه أبديّ. لذلك، يتجرّأ هارولد ليندسل على قول إنّ «اللّه لا يكشف عن نفسه ليخلّص الناس... إلّا من خلال التبشير الذي يقوم به أبناؤه في أرجاء عالم ملؤه التيه»[١]. وبسبب أقوال مماثلة، يطلق على هذه الصيغة الخصوصيّة اسم **التقييديّة الشديدة**. لكن ليس هذا الموقف الوحيد الذي يستطيع الخصوصيّون أن يتّخذوه. فيمكن أن يكون مؤيّد الخصوصيّة لا أدريًّا متشائمًا حيال مصير غير المبشَّرين، فيعترف بأنّ الوحي الخاصّ ضروريّ للخلاص من دون أن يزيد في كلامه على ما ورد في **النصّ**. ويقول إنّ **الكتاب المقدّس** نفسه لا يرجو خيرًا لمن لم يسمعوا ببشارة يسوع المسيح. فإذا انتهج مؤيّد الخصوصيّة هذا النهج، يكون قد ترك أمر الخلاص في يدَي اللّه البارّ الرحيم. لكن يمكن أن ينطوي الموقف اللا أدريّ على شيء من التفاؤل أيضًا. إنّما يجب ألّا يكون هذا التفاؤل من الثوابت، ويجب ألّا يطغى على الترتيب التاريخيّ الخلاصيّ أو يغيّر فيه شيئًا.

(١) Harold Lindsell, *A Christian Philosophy of Missions* (Wheaton: Van Kampen Press, 1949), p. 117.



ويؤيّد بعض أبرز علماء التبشير الإنجيليّ الموقف اللا أدريّ. وعلى سبيل المثال، لطالما أكّد آرثر ت. بيرسون، وهو أحد روّاد الفكر الأصوليّ ومحرّر مجلّة (*Missionary Review of the World*)، أنّ التبشير في أنحاء العالم واجب على الكنيسة. فكيف يخلص غير المبشَّرين إن لم ترسل الكنيسة أحدًا؟ لكنّ بيرسون لم يعتقد أنّ الكنيسة تترك اللّه بلا حيلة إن لم ترسل أحدًا، فهو يقول:

«لا يحدّ ذلك قدرة اللّه أو نعمته. فإن كانت أيّ نفس تطلب اللّه في أيّ بقعة من بقاع الأرض، مستمسكةً بزمام الطبيعة والضمير، وهي تؤمن وترجو أن يسبغ عليها الغيب نورًا ويقودها إلى حياة من البركة، نستطيع أن نطمئنّ، تاركين أمر هذه النفس لعناية الآب»[١].

فمع أن بيرسون كان متشائمًا حيال مصير غير المبشَّرين، كان تشاؤمه هذا يؤول إلى اللا أدريّة في نهاية المطاف. بمعنًى آخر، كان بيرسون من دعاة ترك مصير غير المبشَّرين بيد اللّه[٢].

كما وقف بعض روّاد المذهب الإنجيليّ موقفًا لا أدريًّا متفائلًا. فقد فطن جايمز دينيس – وهو من أبرز المنظّرين والمؤرّخين المشيخيّين في مجال التبشير في مطلع القرن العشرين – لصعوبة الجمع بين «عدل اللّه ومحبّته وبين دينونة نفس لم تعرف

---

(١) Arthur T. Pierson, *The Crisis of Mission: or, The Voice out of the Cloud* (New York: Baker & Taylor Co., 1886), p. 297.

(٢) وقد أيّد هذا الرأي إنجيليّون آخرون في بداية القرن العشرين. انظر،

Samuel Henry Kellogg, *Handbook of Comparative Religion* (New York: Student Volunteer Movement For Foreign Mission, 1908), p. 174; William G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1889), 2:706ff.



المسيح»[١]. وهو يقول إنّ الحديث عن غير المبشَّرين بطريقة مثاليّة ووضع النظريّات الخاصّة لأجلهم لا تمتّ لتعاليم **الإنجيل** بصلة. ومن الأمثلة على هذه النظريّات نظريّة المرحلة الاختباريّة بعد الموت. ومع هذا كلّه، لم يقل دينيس قطّ إنّ غير المبشَّرين لا يُرجَى لهم الخير. فاللّه

«لم يقضِ بأنّ من لم يُكشَف له عن وساطة المسيح هو **محروم** من الانتفاع بهذه الوساطة. وما من شيء في الطبيعة الإلهيّة أو في الكلمة التي أوحاها اللّه يمنعنا أن نرجو **قدرة** اللّه، ذو السلطان، على نشر رحمته في حال أراد ذلك... في الحالات التي يكون فيها متلقّي هذه الرحمة مثل الأطفال بتواضعه، ونكرانه لذاته، واعتماده على العون الإلهيّ... من منّا يجرؤ على إغلاق باب الرجاء هذا متحدّثًا وكأنّه **صاحب سلطة معصوم من الخطإ**، فيقول إنّ اللّه لا حيلة له...؟»[٢].

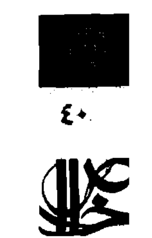
لكنّ دينيس قد رفض «الترويج لرسالة الرجاء هذه على أنّها عقيدة محوريّة في اللاهوت المسيحيّ» لأنّها ليست من «التعاليم الواضحة والصريحة الصادرة عن كلمة اللّه»[٣]. لكن لا أحد يعرف إن كان غير المبشَّرين سيخلصون في نهاية المطاف، ولا أحد يعرف هويّاتهم وطريقة خلاصهم في حال كانوا سيخلصون. وهذا يعني أنّ الرسالة التبشيريّة لن تنثني عن عملها قيد أنملة.

---

(١) James S. Dennis, *Foreign Missions After a Century* (London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1894), pp. 202-203.

(٢) Ibid., pp. 207-210.

(٣) Ibid., p. 211.



وظلّ نطاق الخيارات هذا قائمًا في المذهب الإنجيليّ على مدى القرن العشرين. وقد انتشر كتاب واحد في معاهد **الكتاب المقدّس** طيلة أربعين عامًا، هو كتاب (*The Progress of World-Wide Missions*)[١] لروبرت ه. غلوفر. وبعد أن يذكر غلوفر رأيه التقليديّ الصريح عن «دينونة غير المسيحيّ»، ينتقل إلى الحديث عن الآراء الأخرى التي يراها مقبولةً، لا سيّما رأي جايمز دينيس، الذي طرح الموضوع «بطريقة حسنة»[٢].

وقد جرى التشديد على هذه الصيغة الخصوصيّة اللا أدريّة مرّة تلو الأخرى في المؤتمرات الإنجيليّة الكبرى من قبيل مؤتمر لوزان للعام ١٩٧٤، ومؤتمر المشاورات حول الثوابت الإنجيليّة للعام ١٩٨٩[٣]. وكما قال جاي آي باكر في خلال المشاورات، في

(١) إنّ مؤهّلات غلوفر هي التي أكسبته هذا القدر من الاحترام. فهو قد أمضى ثمانية عشر عامًا وهو يبشّر في الصين، ثمّ عمل لثمانية أعوام مديرًا للعمل التبشيريّ هناك. وفي ما بعد، أصبح غلوفر مدير المقرّر الدراسيّ التبشيريّ في معهد مودي للكتاب المقدّس.

(٢) Robert Hall Glover, *The Progress of World-Wide Missions* (New York: George H. Dorna Company, 1924), p. 25.

واعترف هربرت كاين، الذي راجع الطبعة الجديدة من نصّ غلوفر ونقّحها، بأنّ هذه الصيغة من اللا أدريّة المتفائلة لا غبار عليها. انظر،

Robert Hall Glover, *The Progress of World-Wide Missions*, rev. by J. Herbert Kane (New York: Harper & Brothers, Publisher, 1960), p. 6.

(٣) لطالما كان الاهتمام الإنجيليّ ينصبّ على صيغة هارولد ليندسيل التقييديّة الشديدة، ما يؤدّي إلى تجاهل الخيارات الأخرى أو إسكاتها حتّى. لكن بعد كلمة ليندسيل في مؤتمر لوزان للعام ١٩٧٤، ظلّت لجنة الدراسات ذات العقيدة الكونيّة غير مقتنعة بما قاله. وردّ أفرادها على ليندسيل بطرح تساؤلات عن =



حين يدفعنا ما حدث مع ملكي صادق، ونعمان، وقورش، والبحّارة الذين كانوا في سفينة يونان للتفاؤل، «لمّا تجب كلمة اللّه عن الكثير من أسئلتنا حتّى الآن». لذلك، يجب ألّا تصير هذه الإشارات الخيّرة ضوابط إيمانيّةً محوريّةً. «فلا شيء في **النصّ** يؤكّد لنا أنّ اللّه سيتصرّف بالطريقة نفسها مع كلّ الأشخاص الذين لم يعرفوا **الإنجيل**». لذلك، ينبغي لنا ألّا نتقوّل على اللّه. «ثمّ إنّ من يحيا حياته ملتزمًا **بالإنجيل** بحذافيره لا مناص له من افتراض أنّ أحدًا لن يخلص بمعزل عن الإيمان بالمسيح، وأن يعمل على أساس افتراضه»[١]. وباختصار، تنطوي الخصوصيّة على الكثير من الخيارات المتاحة، الأمر الذي يقرّ به الإنجيليّون أنفسهم، ولا يقرّ به غيرهم إلّا قليلًا.

= مصير الرضّع، والمتخلّفين عقليًّا، و«أولئك الذين لم يسمعوا بالمسيح أو يعرفوه في حياتهم». وختم أعضاء اللجنة تقريرهم بما يلي: «نرى أنّ هذا التقرير لا يذكر إلّا بعضًا من التساؤلات التي يمكن طرحها». انظر،

J. D. Douglas, ed., *Let The Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization, Lausanne, Switzerland* (Minneapolis: World Wide Publications, 1975), pp. 1206-1215.

وفي مؤتمر المشاورات حول الثوابت الإنجيليّة للعام ١٩٨٩، أكّد جاي آي باكر أنّ غير المبشَّرين قد يخلصون، نظريًّا، إذا ارتموا على الرحمة الإلهيّة. انظر مقاله،

«Evangelicals and the Way of Salvation: New Challenges to the Gospel — Universalism, and Justification by Faith,» in Kenneth S. Kantzer and Carl F.H. Henry, eds., *Evangelical Affirmations* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), pp. 121-123.

(١) James I. Packer, «Evangelicals and the Way of Salvation,» pp. 121-123.





وفي الكتاب الذي بين أيديكم، ترد الخصوصيّة من وجهتَي نظر تختلفان كلّ الاختلاف. فلا يعتمد غايفيت وفيليبس ولا ماكغراث مقاربة ليندسل. وفي حين يحاول بينوك أن يلصق اللقب التقييديّ بغايفيت وفيليبس، هما في الواقع لا أدريّان متشائمان. فهما يقرّان بإمكانيّة أنّ تكون «حالات خاصّة جدًّا» استثناءات للقاعدة العامّة التي تفيد بأنّ الناس لا يخلصون «بمعزل عن الإيمان الصريح بيسوع المسيح». لكنّ غايفيت وفيليبس يرفضان الخوض في التكهّنات في هذه المسألة لأنّ **الكتاب المقدّس** نفسه لم يقدّم المزيد من الإيضاحات. أمّا ماكغراث، فيتفاءل خيرًا بتلك الاستثنائات، ويطلق العنان لتخميناته عن إمكانيّة تلقّي الوحي الخاصّ من خلال الرؤى. لكن في الحالتَين، إنّ لهذه الاستثناءات دورًا ثانويًّا، وهي لا تطغى على الترتيب التاريخيّ الخلاصيّ الذي يجعل من الوحي الإلهيّ الخاصّ شرطًا ضروريًّا للخلاص.

وبالعودة إلى غايفيت وفيليبس، هما يستخدمان استراتيجيّةً دليليّةً (evidentialist)[١] ليثبتا أنّ اللاهوت الطبيعيّ يدفعنا لترقّب وحي خاصّ كالذي وضعه اللّه في يسوع المسيح و**الكتاب المقدّس**. والوحي الخاصّ هو مرجع غايفيت وفيليبس الحقيقيّ. وهما يقولان إنّ اللاهوت الطبيعيّ فرع مهمّ يكثر الجدل حوله من فروع النقاش حول الأديان الأخرى. وتجدر الإشارة إلى أنّ المعتقدات الرئيسة هي التي تصيغ تفسيراتنا لنصّ **الكتاب المقدّس**. ومع أنّ

(١) إنّ الدليليّة (*Evidentialism*) تبرّر تأييد نتيجة منطقيّة ما من خلال ذكر الأدلّة التي تدعمها. [المترجم]





المشاركين الآخرين لم يقتنعوا بطرح غايفيت وفيليبس هذا، تبقى مشاركتهما قيّمةً وتلفت الانتباه إلى جانب مهمّ من جوانب النقاش.

أمّا في القسم الثاني من فصلهما، فيلجأ غايفيت وفيليبس إلى **الكتاب المقدّس** ليثبتا صحّة الخصوصيّة. وتظهر الردود على طريقة تفسيرهما **للكتاب المقدّس** أنّ معتقدات المرء هي التي تصيغ طريقة فهمه وتفسيره **للنصّ**. كما قد تؤثّر المعتقدات في طريقة اقتباس آيات **الكتاب المقدّس** عند المحاججة. وبالعودة إلى غايفيت وفيليبس، لا بدّ من أن يثير الحديث عن اللاهوت الطبيعيّ مسألة الشرّ في العالم. فكما يسأل بينوك، ماذا لو جاء وحي عامّ مؤثّر من اللّه ولم يكن مترافقًا مع النعمة الإلهيّة؟ أهكذا الإله المحبّ الذي عرفناه في يسوع المسيح؟ ولعلّ غايفيت وفيليبس حريّ بهما أن يتحدّثا عن ظاهرة الكفر وحقيقة الإثم البشعة في لاهوتهما الطبيعيّ. فهذه الظواهر هي التي تعيد إلى الواجهة رفض هيك للتفوّق المسيحيّ الأخلاقيّ، مع أنّ غايفيت وفيليبس وماكغراث كانوا قد أكّدوا أنّ الأخلاق الحسنة والسوتريولوجيا المسيحيّة لا تتلازم بالضرورة. وينبغي أن يدفع موقف هيك المسيحيّين الخصوصيّين للأناة، لا سيّما في استخدامهم الكلمات التي تنطوي على الفوقيّة.

أمّا ماكغراث، فعوضًا من أن يبدأ من اللاهوت الطبيعيّ، يستهلّ طرحه برفض أيّ محاولة لبناء المعرفة على أسس كونيّة عامّة كما كان سائدًا في عصر التنوير. بل إنّ ماكغراث، الذي يدين بالكثير لنزعة ما بعد الحداثة، يستسيغ خصوصيّة الدين المسيحيّ. وبما أنّ يسوع المسيح الذي أعطانا الخلاص هو محور المسيحيّة، لا تنفكّ عن الخلاص المسيحيّ صبغته الكريستولوجيّة. كذلك، يتفرّد كلّ





دين بخصوصيّة مفاهيمه، وشعائره، ووجدانه. فخلافًا لهيك الذي يقول إنّ الأديان هي ظواهر تسعى إلى فهم الذات غير القابلة للمعرفة، يلحظ ماكغراث أنّ الفروقات بين المسيحيّة والبوذيّة تزداد مع التعمّق فيهما. وهذه الملاحظة بالذات تخوّل ماكغراث شنّ هجوم عنيف على زعم هيك أنّ حقًّا مطلقًا مشتركًا يكمن خلف مفاهيم الأديان المختلفة.

ويركّز ماكغراث على رغبة اللّه في أن يتوب الجميع، فيلتزم موقفًا لا أدريًّا متفائلًا حيال مصير غير المبشَّرين. وهو يؤكّد أنّ مشيئة اللّه لا يحبطها عجز البشر. لكنّ غايفيت وفيليبس يتساءلان عن مصدر تفاؤل ماكغراث واستبشاره بأنّ كلّ إنسان، في كلّ زمان ومكان، يمكن أن ينتفع بعطايا يسوع الخلاصيّة. ويتّفق بينوك وغايفيت وفيليبس على أنّ ماكغراث يميل إلى الشموليّة في هذه المسألة. فهل تراجع عن رأيه بخصوصيّة الخلاص والدين المسيحيّ؟ وألا يستدعي الرأي الذي أعرب عنه كون الخلاص كريستولوجيًّا؟

الشموليّة

أفرز التبرّم بالخصوصيّة، ولا سيّما بعجزها عن الإقرار بإمكانيّة الخلاص العامّ، نقلةً نوعيةً في نماذج علم اللاهوت المعاصر. وقد شاع هذا النهج منذ المجمع الفاتيكانيّ الثاني بفضل علماء اللاهوت البروتستانت الليبراليّين وعلماء اللاهوت الكاثوليكيّين الذين استبدلوا التفاؤل القطعيّ باللا أدريّة. فليس الخلاص الذي يقدّمه يسوع المسيح منحصرًا بمن يسمع اسمه، بل **لا مندوحة** من أن تكون النعمة المخلِّصة منتشرةً بين أبناء الثقافات كلّها، بغضّ





النظر عن مواقعهم الجغرافيّة وأعمارهم. وما عاد التمييز النوعيّ بين الوحي العامّ والوحي الخاصّ قائمًا، فما من فرق بين حضرة اللّه الكونيّة العامّة وبين فعله الشخصيّ الخاصّ بواسطة يسوع المسيح. لكنّ مظهر هذا الوحي العامّ المحايث ومعياره النهائيّ يبقى يسوع المسيح.

ويظهر الشموليّون انسجام هذَين المبدأَين. فهم يجمعون النعمة المخلّصة العامّة وخاتميّة يسوع المسيح عن طريق شرحهم طريقة عمل النعمة الإلهيّة في كلّ ثقافة، ومكان، وزمان. لكنّ النموذج الشموليّ، شأنه شأن النماذج الأخرى، لا صيغة واحدة له. فالعديد من المسيحيّين الشموليّين يعتقدون أنّ الأديان الأخرى هي وسائل لنيل الخلاص، لكنّ بينوك يرفض هذا التوجّه صراحةً. وهو يخالف مؤيّدي هذا التوجّه، إذ يقول، مصيبًا، إنّ الأديان تنطوي على شيء من الحقّ وشيء من الباطل، وغالبًا ما توصل إلى الدينونة والهلاك. لكنّ روح اللّه قد يسخّر الجوانب الإيجابيّة في الأديان، وفي غيرها من المظاهر، كالضمير، والاشتغال الإنسانيّ الدينيّ، والملائكة، والعلاقات الاجتماعيّة، ويجعلها وسائط لنعمته. أمّا مقتضيات الخلاص، فهي التوكّل على اللّه وطاعته، بغضّ النظر عن الصورة التي يُعرَف من خلالها. ولعلّ بعض المؤمنين سيعرفون يسوع المسيح وأساس خلاصهم لاحقًا؛ أي بعد الموت.

لكنّ المشاركين الآخرين في هذا الكتاب يشكّون في كون الخلاص الذي يتحدّث عنه بينوك مسيحيًّا حقًّا. أفلا تشوّه الشموليّة خصوصيّة الخلاص بيسوع المسيح؟ وتجدر الإشارة إلى أنّ الخلاص المسيحيّ الكريستولوجيّ عند ماكغراث يطعن، بكلّ إتقان، في قول بينوك إنّ الخلاص ممكن بغضّ النظر عن الظروف التاريخيّة



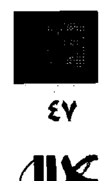
والثقافيّة. أفلا ينفي طرح بينوك خصوصيّة الخلاص الذي جاء به يسوع المسيح؟ وبالنظر إلى أنّ كلّ ثقافة لها نظرتها الكونيّة الخاصّة التي لا يمكن أن تنفصل عنها، هل يمكننا التمييز بين الحقّ والباطل وبين روح اللّه والإفساد الإنسانيّ؟

أمّا هيك، فيقول إنّ زعم أنّ الخلاص المسيحيّ هو بمتناول جميع الناس ينفي الجانب الدينيّ الفريد من حياة غير المسيحيّين. فما الغاية من الحديث عن القدّيسين غير المسيحيّين على أنّهم مؤمنون «ينتظرون الخلاص المسيحيّ»؟ أفكان محمّد، أو غاندي، أو الدالاي لاما ليقبل أن يُقَال عنه ذلك؟ وإن كانت كلّ ثقافة تتفرّد بجوهرها الدينيّ، هل يستطيع بينوك أن يتهرّب ممّا يعنيه ذلك من أنّ الأديان الأخرى هي خلاصيّة أيضًا؟ لينجح بينوك في التهرّب من مضامين طرحه، يتحدّث عن الفعل الإلهيّ الغامض الذي لا نستطيع أن ندرك كنهه. لكن حين يستخدم اللا أدريّون الخصوصيّون الذريعة نفسها، يقول بينوك إنّهم بذريعتهم يتملّصون[1]. ألا يؤثّر هذا الاتّهام في الشموليّ أكثر من تأثيره في الخصوصيّ. فالشموليّة بأسرها تستند إلى القدرة على تفسير كيفيّة حدوث الخلاص الإلهيّ بعيدًا عن يسوع المسيح.

ومن المآخذ الأخرى على الشموليّة أنّها لا تنطوي على تمييز نوعيّ بين فعل اللّه الشخصيّ بواسطة يسوع المسيح وبين الحضرة الإلهيّة العامّة. فالشموليّون يقولون إنّ نعمة اللّه الخلاصيّة قد تغلغلت في الكون منذ بدايته، وطفقت تفيض محبّةً. لذلك، إنّ

---

(١) Pinnock, *Wideness*, p. 152.



يسوع هو مثال معطي الحبّ الإلهيّ الذي لا ينضب، وهو صورة الطبيعة الإلهيّة التي تحاول جذب البشريّة المتمرّدة نحوها من خلال الصليب. ولهذا الزعم بالذات آثار لاهوتيّة محوريّة، فالشموليّة تستبدل الحبّ الذي ملؤه المغفرة بقداسة اللّه كما وردت في **الكتاب المقدّس**. لهذا السبب يرفض بينوك كون كفّارة المسيح استرضاءً للّه. ثمّ إنّ يسوع هو أوضح مظاهر النعمة الإلهيّة الكونيّة العامّة عند بينوك، لكن أهو أيضًا مرسي أسس هذه النعمة عبر عمله الفريد في خلال حياته، وموته، وقيامته؟ ولا ريب في أنّ بينوك يؤكّد مبدأ الكريستولوجيا العليا، لكن هل يعتقد أنّ يسوع هو عين الخلاص أم أنّه مظهر من مظاهره؟ فإنّ عجز الشموليّة عن الفصل بين حضرة اللّه وبين الفعل الإلهيّ الشخصيّ من خلال المسيح يجعل من يسوع مجرّد مرسَل عوضًا من كونه مخلّص العالم. هنا، يطرح السؤال نفسه: هل تقدر الشموليّة على رؤية **فرادة** يسوع وليس خاتميّته فقط؟

ما نرجوه من هذا الكتاب

لا يعني ميل مقدّمة التحرير نحو النموذج الخصوصيّ أنّنا نؤيّد ذلك النموذج بالضرورة. بل لا علاقة لرأينا بالموضوع، وعلى النقاش بين المشاركين أن يأخذ مجراه. وإن مالت مقدّمتنا نحو الخصوصيّة، فذلك لأنّ النقاشات اللاهوتيّة ينبغي لها أن تعمل عمل المثقال في الميزان أحيانًا، فتغيّر ثقل بعض التوجّهات التي إن استمرّت على ما هي عليه أنستنا بعض تراثنا. فكما سبق أن أشرنا، إنّ «الشموليّة» و«التعدّديّة» في ثقافتنا الحاليّة هي كلمات لها ثقلها.



أمّا الخصوصيّة، فهي لا تغيّر في الميزان شيئًا بالنسبة إلى الكثيرين. لكن إن حدث ورجحت كفّة الميزان لصالح التقييديّة وفوقيّتها المفترضة يومًا، لعلّ المثاقيل تنتقل إلى الكفّة الأخرى، كي لا نفقد شيئًا من تراثنا المسيحيّ الغنيّ.

وإنّ فصول هذا الكتاب ستلفت انتباه المهتمّين بالتعدّديّة الدينيّة والخلاص عمومًا. فمسائل في هذا الكتاب هي مسائل حياة أو موت. لذلك، نحن نشكر المشاركين الخمسة على ثباتهم، وشجاعتهم، وصراحتهم، واهتمامهم بالتفاصيل كلّما كانوا يطرحون مواقفهم ويردّون على بعضهم بعضًا. ونحن نرجو أن يفيد الكتاب كلّ من يقرؤه. كما نرجو ألّا يكون هذا الكتاب مجرّد حبر على ورق، بل أن يكون حافزًا للكنيسة المسيحيّة للتفكير مليًّا في تداعيات معتقداتها في هذه المرحلة الزمنيّة الصعبة والمذهلة.

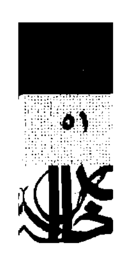


الفصل الأول

٧

نظرة تعدديَة

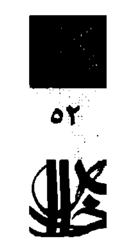
جون هيك



يعرض المشاركون الآخرون، في هذا الكتاب، وجهات نظر لاهوتيّةً محافظةً تختلف من حيث شدّتها، ولا شيء غير ذلك. وأنا لا أعرف، في هذه المرحلة، إذا ما كان أحدهم يتقبّل أن أصفه بالأصوليّ. لذا، لن أستعمل هذه الصفة. ولكنّني، خلافًا للمشاركين الآخرين، أطرح وجهة نظر ليبراليّةً. لذلك، أنا سعيد لمشاركتي في هذا النقاش. ويجدر ذكر أنّ تصميم الكتاب يشير إلى أنّه موجّه أساسًا، لكن ليس حصريًّا، إلى الجمهور المسيحيّ المحافظ. لهذا، سأخاطب القرّاء ذوي الافتراضات المسبقة النابعة من عقليّة محافظة. وأنا أرى أنّه من المناسب أن أبدأ بالحديث عن خلفيّتي المحافظة الخاصّة ليطّلع القرّاء الكرام عليها.

اعتمادي رؤيةً جديدةً وحجّي الروحيّ

بدأت حياتي مسيحيًّا أصوليًّا، وعُمِّدت طفلًا رضيعًا في كنيسة إنكلترا. واصطُحِبت صغيرًا ومراهقًا إلى قداديسها التي كانت، برأيي، مصدر ضجر لا متناه، إذ كان يبدو لي كلّ هذا الانجذاب إلى المسيحيّة هامدًا تمامًا، وغير مثير للاهتمام البتّة. لكنّني لم أكن



غافلًا عن معاناتي بطرًا روحيًّا مزمنًا. وكانت نظرتي الكونيّة الأوّليّة منسجمةً مع المذهب الإنسانيّ إجمالًا. وفي السادسة عشرة من عمري، صرت مأخوذًا بكتابات نيتشه، وأصبحت أستسيغ مطالعة كتابات برتراند راسل بشدّة.

لكن في سنّ الثمانية عشر عامًا، حين شرعت في دراسة الحقوق، في جامعة هَل تحديدًا، اندفعت لاعتناق المذهب الإنجيليّ تحت تأثير شخص المسيح كما يصوّره **العهد الجديد**. لكنّني قاسيت، لأيّام عديدة، صراعًا ذهنيًّا وعاطفيًّا شديدًا، أدركت في خضمّه، حقيقةً أسمَى وواقعًا عظيمًا، يلحّان عليّ، ويطالبانني بالاعتراف بهما والتفاعل معهما. في البداية، كان هذا الطلب غير مستساغ البتّة، وقد شقّ عليّ وأزعجني نظرًا لكونه ثورةً تامّةً على هويّتي الشخصيّة. لكنّ ذلك الطلب المزعج قد أصبح، في ما بعد، دعوةً أعتقت رقبتي. فالحقيقة التي كانت تلحّ عليّ لم تكن ذات متطلّبات عظيمة فحسب، بل كانت جذّابةً إلى حدّ أنّني لم أقوَ على مقاومتها. هكذا تعرّفت، مسرورًا ومتحمّسًا، إلى عالَم الدين المسيحيّ. وكان بعض زملائي أعضاءً في رابطة الطلّاب المسيحيّين، وهي الجمعيّة الإنجيليّة في الجامعة. فحذوت حذوهم، وآمنت، بلا نقاش، باللاهوت الإنجيليّ بتفاصيله كلّها، بما فيها وحي **الإنجيل** اللفظيّ، وخلق الإنسان وسقوطه، ويسوع ابن اللّه المتجسّد، المولود من عذراء، والمدرك لطبيعته الإلهيّة، والمجترح المعجزات بواسطة القدرة الإلهيّة. كما آمنت بمنح دمه الخلاص من الإثم والذنب، وبقيامته الجسديّة، وبصعوده إلى السماء، وبعودته المجيدة المرتقبة، وبوجود الفردوس والجحيم.

وبعد أن عقدت العزم على الانضمام إلى كهنوت الكنيسة



المشيخيّة الإنكليزيّة، لأنّ أصدقائي في الرابطة قد كانوا من رعايا تلك الكنيسة، انتقلت إلى جامعة إدنبرة لدراسة الفلسفة التي كانت قد أسرتني بسحرها قبل أن أنضمّ إلى معهد اللاهوت حتّى. وقد استحوذت الاجتماعات، والصلوات الجماعيّة، ومجموعات دراسة **الإنجيل** على قدر كبير من وقتي، كما انهمكت في نشاطات أخرى، إذ عملت في مستشفى إدنبرة الملكيّ.

لكنّ ذلك كان في العام ١٩٤١، وهو عامي الأكاديميّ الثاني الذي اندلعت في خلاله الحرب العالميّة الثانية في أوروبا. ويجدر ذكر أنّني قد شاركت، برفقة طلّاب آخرين، في رصد الحرائق الناشبة في جامعة هَل جرّاء القصف. وقد كنت مناوبًا في الليالي الثلاث التي دمّر القصف فيها وسط المدينة كلّه تقريبًا. أمّا في صيف العام ١٩٤٢، فاستُدعيت لأداء الخدمة العسكريّة. ومع أنّ معظم زملائي في الجامعة قد انضمّوا إلى القوات العسكريّة، شعرت بأنّ مبادئ الدين المسيحيّ تفرض عليّ أن أكون من المستنكفين ضميريًّا. وكانت دوافعي تعود إلى أنّ تعاليم يسوع لا تنسجم البتّة مع العنف الجماعيّ المستشري في الحروب. أمّا اليوم، فأودّ أن أزيد على موقفي السابق، قائلًا إنّه بصرف النظر عن التبرير الذي أُعطي، آنذاك، لتسويغ أيّ نوع من القتال، ليست الحرب بين الأمم إلّا جنونًا جماعيًّا قوامه القتل، والتنكيل، والتدمير الذي يلغي المشتركات بين البشر. وأنا، حين أقول ذلك، لا أتناسى أنّ تبرير الحلفاء للحرب العالميّة الثانية، في ظلّ الخطر النازيّ الذي كان يتربّص بأوروبا، لا غبار عليه. وقد يقول مراقب من الفضاء الخارجيّ إنّ «الحرب العالميّة» هي حرب يصاب الجنس البشريّ، في خلالها، بمسّ من الجنون المؤقّت، فيقضي على عدد كبير من خيرة أبنائه، ويقوّض

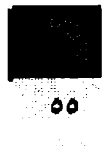
مستوى الحضارة الذي كان قد توصّل إليه. وقد تصل به نوبة الجنون إلى إبادة نفسه في نهاية المطاف. وكانت وسيلتي الوحيدة للتعبير عن ذلك من دون أن يذهب صوتي أدراج الرياح رفض المشاركة في القتال فعليًّا. وقد رأيت أنّ هذا الرفض الذي أبديته، أنا وأمثالي، هو واجب علينا، في حين كان واجب غيرنا القتال في الحرب التي كانت، بالنسبة إليهم، أهون الشرَّين. لكنّني لم أستطع اعتزال الحرب نفسها، بل لم أستطع إلّا نفي استعداديّتي للقتل. لذا، انضممت إلى وحدة إسعاف الأصدقاء المعروفين بالـ«كويكرز»، وهو خيار تسمح به المحكمة المختصّة بقضايا المستنكفين ضميريًّا. بذلك، خدمت في وحدة إسعاف الأصدقاء[١] في خلال السنوات الثلاث الأخيرة من الحرب، وقد كانت خدمتي، أوّلًا، في مستشفيات في لندن وإدنبرة، ثمّ في بقاع مختلفة في مصر، وإيطاليا، واليونان.

شكوك فكريّة

بعد الحرب، عدت إلى جامعة إدنبرة لاستكمال السنوات الثلاث المتبقّية من مقرّر دراستي، كما انضممت إلى الاتّحاد الإنجيليّ مجدّدًا. لكن سرعان ما لاحظت أنّ أفكاري لم تعد مسجمةً تمامًا مع توجّهاته. وكانت دراستي الفلسفيّة تقودني إلى طرح أسئلة مزعجة.

---

(١) نشأت جمعيّة الأصدقاء الدينيّة أو الكويكرز في القرن السابع عشر في إنكلترا على يد جورج فوكس، وهي جمعيّة يعتنق أفرادها المذهب البروتستانتيّ. أمّا تسمية الكويكرز، وهي تعني المرتعدين، فقد جاءت على لسان القاضي جرفايس بينيت الذي كان يحاكم جورج فوكس بتهمة الكفر، وذلك بعدما أمر فوكس القاضيَين الحاضرَين أن يرتعدا خوفًا من كلمة الله. [المترجم]





فعلى سبيل المثال، كيف يستطيع أحد فهم بقاء الشمس ساكنةً ليوم كامل تقريبًا، كما ورد في **يشوع** ١٠:١٣؟ فعلى ضوء معرفتنا بعلم الفلك الحديث، يعني ذلك أنّ الأرض، التي تدور بسرعة حوالى ألف ميل في الساعة، توقّفت فجأةً عن الدوران. لكنّ التفكير مليًّا في هذا الطرح إنّما هو مربك للعقل. بمعنًى آخر، هل يمكن أن تُرفَض نظريّة التطوّر فقط لأنّها تخالف **سفر التكوين**؟ ألا يُلحَظ عدد كبير من التناقضات بين نصّ **إنجيليّ** وآخر؟ ثمّ أيكون التعبير عن الحبّ اللامتناهي بالحكم على أغلبيّة الجنس البشريّ بالعذاب الأبديّ في الجحيم؟ لكن عوضًا من تقديم الأجوبة الصريحة، لاحظت تردّدًا جليًّا يمنع الطلّاب وإدارة الكليّة من الإجابة عن هذه الأسئلة، متذرّعين بأنّها أسئلة خطيرة يجب أن تبقى طيّ الكتمان، لأنّها فتنة قد تسبّب انحراف الناس عن الدين المسيحيّ. لهذا، ابتعدت عن الحركة الطلابيّة الإنجيليّة المحافظة، مع بقائي على التزامي بالاتّجاه المحافظ من الناحية اللاهوتيّة لعدّة سنوات.

وكانت سنة تخرّجي هي السنة التي بدأ فيها تقديم المنح التعليميّة التي تخوّل خريجي الفلسفة من جامعة إدنبرة إجراء البحوث العلميّة في جامعة أوكسفورد. وأنا قد نلت هذه المنحة، وصرت أول طالب حائز على منحة كامبل فرايزر يدرس في كليّة أورييل التابعة لجامعة أوكسفورد. وكنت أعمل على تحصيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة بإشراف البروفيسور هنري هابرلي برايس، كاتبًا رسالتي تحت عنوان (Faith and Belief)، وقد غيّرت عنوانها، في ما بعد، ليصبح (*Faith and Knowledge*)[١]. وبعد تخرّجي من

---

(١) John Hick, *Faith and Knowledge*, 2d ed. (Ithaca: Cornell Univ. Press, =

أكسفورد، درست لمدّة ثلاث سنوات في معهد اللاهوت المشيخيّ التابع لجامعة ويستمنستر في كايمبردج، حيث صُعِقت لأنّ أحد طلّاب الدراسات العليا قد قال إنّ يسوع ليس الإله المتجسّد، بل هو إنسان استثنائيّ فحسب. وفي نهاية المقرّر الدراسيّ، رُسِمت قسيسًا في كهنوت كنيسة إنكلترا المشيخيّة، التي أصبحت الكنيسة المتّحدة الإصلاحيّة بعد اتّحادها مع الأبرشانيّين. وفي خلال المرحلة نفسها، تزوّجت، وخدمت لمدّة ثلاث سنوات في أبرشيّة ريفيّة تحدّ إسكتلندا من الجنوب. وقد كنت سعيدًا جدًّا بعملي. كما ازدهرت الأبرشيّة، ورُزِقت بطفلي الأوّل.

لكن بعد حين، وصلتني رسالة غير متوقّعة البتّة من قسم الفلسفة في جامعة كورنيل، جاء فيها سؤالي عمّا إذا ما كنت راغبًا في تدريس فلسفة الدين بصفتي أستاذًا مساعدًا. فذهبت مع عائلتي لتلبية الدعوة، وطاب لنا العيش في رحاب كورنيل، حيث نشرت أوّل مقال لي في مجلّة (*Scottish Journal of Theology*) في آذار من العام ١٩٥٨. وقد انتقدت في مقالي المفارقة الكامنة في النعمة عند دونالد ماكفيرسون بايلي لأنّه جانب، بهذا المبدأ، الأورثوذوكسيّة الخلقيدونيّة[١] أكثر ممّا يتصوّر. بمعنًى آخر، لم أكن

= 1966/ London: Macmillan, 1966; reprint, London: Macmillan, 1988; orig. ed. 1957).

(١) خلقيدونية هي مدينة قديمة من مدن بيثينيا في آسيا الصغرى عُقِد فيها مجمع دينيّ دعا إليه الإمبراطور مرقيان بموافقة البابا لاون، وفيه أُقرَّت صيغة إيمان هامّة حدّدت وحدة أقنوم المسيح في طبيعتَين: الإنسان الكامل والإله الكامل، بلا اختلاط، ولا تغيّر، ولا انقسام، ولا انفصال. [المترجم]



قد ابتعدت كثيرًا، بعد، عن اللاهوت المحافظ الذي انطلقت منه. أمّا أوّل ابتعاد ملحوظ لي عن المذهب المحافظ، فقد حدث في العام ١٩٦١ أثناء تدريسي في معهد اللاهوت في برينستون عندما تساءلت عمّا إذا ما كان الإيمان بالتجسّد يستوجب الإيمان بصحّة الولادة العذريّة حرفيًّا.

ضرورة غربلة الدين المسيحيّ من الناحية الفكريّة

سردت هذا الجزء من سيرتي الذاتيّة لأبيّن للقرّاء المحافظين مدى تفهّمي لموقفهم، إذ كان هو موقفي يومًا ما. أمّا ابتعادي عن هذا الموقف، فقد حدث تدريجيًّا، ولثلاثة أسباب هي: تفكّري المتزايد المتولّد من خلفيّتي الفلسفيّة، وقراءتي لكتابات علماء **العهد الجديد**، ومحاولتي التبشير **بالإنجيل** بطريقة منطقيّة بالنسبة إلى الرجال والنساء في عالمنا المعاصر بغض النظر عن أعمارهم. بذلك، أكون قد خضت تجربةً متواضعةً غيَّرت توجّهاتي الدينيّة. وقد أدركت، في خضمّ هذه التجربة، عمق الحضرة الإلهيّة المحرِّكة، والخلّاقة، والمحيية. لكنّ الأفكار الأصوليّة التي رافقت هذه التجربة قد اندثرت آثارها واختفت منذ زمن. وخلافًا لبعض المسيحيين الليبراليّين، أنا أستطيع أن أقرّ بأنّ الاتّجاه الإنجيليّ المحافظ قد يؤدّي دورًا محوريًّا هو استفزاز الشباب، وإيقاظهم من سكرة المذهب الإنسانيّ العلمانيّ المستشري في ثقافة العصر الحاليّ. بمعنًى آخر، يمكن أن يكون اعتناق المذهب الأصوليّ، في العديد من الأحيان، أمرًا إيجابيًّا شريطة التمييز بين ما هو مقبول، وما هو غير مقبول، ونبذ العناصر غير المقبولة.





الوحي واختبار الدين بطريقة خاصّة[١]

ولأنّني خضت غمار التمييز المذكور بنفسي، يجب عليّ، في هذه المرحلة، أن أوضّح للقرّاء المحافظين اختلافي عنهم في ما يتعلّق بالوحي وسلطة **الكتاب المقدّس**. فأنا لا أؤمن بإمكانيّة تسوية الخلافات اللاهوتيّة اعتمادًا على آيات **الإنجيل**، الذي هو مجموعة من الوثائق التي كتبها أناس مختلفون، عاصروا ظروفًا تاريخيّةً وثقافيّةً مختلفةً، على مدى ألف عام تقريبًا. بمعنًى آخر، إنّ كتاباتهم متنوّعة، وهي تشمل سجلّات المحاكم، والأحداث التاريخيّة المحرّفة والمتحيّزة، وأقوال الأنبياء، والترانيم، والرسائل، والمقاطع المأخوذة من المذكّرات، ويسوع التاريخيّ كما هو في الذاكرة، والصور الإيمانيّة التي تبيّن أهميّته الدينيّة، والرؤى المتعلّقة بنهاية الزمن، وغيرها. لذلك يجب، عند استخدام نصوص **الإنجيل المقدّس**، أخذ عنصرَي التأليف البشريّ والظروف التاريخية بالحسبان. وعلى سبيل المثال، ما من حاجة إلى تبنّي كلّ من المعتقدات غير العلميّة والفرضيّات الثقافيّة الخاصّة بأشخاص عاشوا في الماضي البعيد وفي عالم مختلف كليًّا عن عالمنا. فإذا كان هؤلاء يظنّون أنّ الأرض مسطّحة، وأنّ الأمراض الجسديّة سببها الشياطين، لا يجب علينا موافقتهم حكمًا. بل ما يهمّنا هو تجربتهم الدينيّة. كما أنّ اللّه موجود مع البشر في كلّ مكان وزمان، فهو فوقهم، وتحتهم، وفي داخلهم. وعندما

---

(١) إنّ المفهوم الموسّع لـ«اختبار الأمور بطريقة خاصّة» هو مصطلح ابتكره جون هيك بنفسه. ويعني هذا المفهوم الطريقة التي يُختبَر بها شيء، أو حدث، أو ظرف بكونه يتمتّع بميزة خاصّة. ويحدث ذلك في حال كان المرء يتصرّف حيال هذا الشيء، أو الحدث، أو الظرف بما يتناسب دائمًا مع ميزته الخاصّة. [المترجم]





يكون الكائن البشريّ منفتحًا انفتاحًا استثنائيًّا على الحضرة الإلهيّة، يشتدّ وعيه باللّه، فيُسمَّى هذا الوعي، حينئذ، وحيًا.

ثمّ إنّ هذا الوعي غالبًا ما يتأتّى، ضمن التراث اليهوديّ المسيحيّ، عن حدث معيّن في حياة المرء الخاصّة. أمّا في التاريخ العامّ الذي ينتمي المرء إليه، فإنّ هذا الوعي يكون واسطةً بين اللّه والناس، أو كشفًا لحضور اللّه وفعله. هكذا عاين أنبياء **العهد القديم**، دون غيرهم، في تاريخ إسرائيل، بعض الأحداث التي تبيّن حضرة اللّه، وتتّخذ شكل الهداية، أو العون، أو الإنذار، أو العقاب. فالنبيّ إرميا، مثلًا، رأى هجوم الجيش الكلدانيّ على أورشليم على أنّه وسيلة إلهيّة لمعاقبة بني إسرائيل الكافرين. وأنا لا أعتقد أنّ رؤياه كانت تفسيرًا لاهوتيًّا قائمًا على تدبّره الواقعة، بل كانت تعبيرًا عن الطريقة التي اختبر عبرها واقع الحدث آنذاك. وقد عاين آخرون، بلا شكّ، الحدث نفسه من زاوية أخرى، هي سياسيّة أو اقتصاديّة مثلًا. لكنّ الطريقة الدينيّة لرؤية الحدث لا تنفي هذه الطرق العلمانيّة، بل تضيف معنًى جديدًا إلى الرؤية الكليّة. بمعنًى آخر، كان الكلدانيّون أصحاب غايات ماديّة محض، لكنّ النبيّ إرميا رأى هذه اللحظة التاريخيّة، بما فيها من غايات ماديّة، على أنّها تخدم غايةً إلهيّةً أعظم. لذا، يظهر الفرق بين التجربة الدينيّة ونظيرتها العلمانيّة في اختلاف طريقة تفسير تلك التجربة. بمعنًى آخر، إنّ الإيمان الدينيّ هو العنصر التفسيريّ الحرّ الكامن في التجربة الدينيّة[١].

---

(١) للاستزادة، انظر،

Faith and Knowledge, 2d ed., or «Religious Faith as Experiencing-as,» in *God and the Universe of Faiths* (1973; reprint, London: Macmillan, 1988/ Chatham, N.Y. and Oxford: One World Publications, 1993).





اعتراف العهد الجديد بيسوع

وماذا عن **العهد الجديد**؟ إنّ **العهد الجديد** هو مجموعة من الوثائق المسيحيّة التي تعود إلى القرن الأوّل بعد الميلاد، ما يرجع بنا إلى أقرب مرحلة ممكنة من يسوع التاريخيّ ومنشأ المسيحيّة. أمّا الوثيقة الأقدم، وهي **رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي**، فيعود تاريخها، على الأرجح، إلى ما يقارب الخمسين عامًا بعد الميلاد. ويعود تاريخ أقدم **إنجيل**، وهو **إنجيل متّى**، إلى حوالى السبعين عامًا بعد الميلاد. لكن من المهمّ ألّا تُعتبَر **الأناجيل** الأربعة روايات شهود عيان كانوا حاضرين لحظة وقوع الحدث، فقد كتبها أفراد لم يكونوا حاضرين شخصيًّا ساعة الأحداث التي يصفونها. وقد كُتبَت هذه **النصوص** بعد مضيّ مدّة تتراوح بين الأربعين عامًا والسبعين عامًا على وفاة المسيح. بمعنًى آخر، اعتمدت **الأناجيل** كلّها على مصادر يكون شاهد العيان الحقيقيّ بغنًى عنها من الأساس. علاوةً على ذلك، طرأت تطوّرات كبيرة على المجتمع المسيحيّ في خلال تلك العقود التأسيسيّة الأولى.

لكنّ هذه الوثائق كلّها وثائق إيمانيّة، فكلّها ترى يسوع على أنّه وسيط للحضرة الإلهيّة والدعوة الإلهيّة التي تحضّ الناس على أن يعيشوا، في اللحظة الآنيّة، بصفتهم أهل الملكوت الآتي. وفي أقدم مفهوم يصوّر هذه الاستجابة الإيمانيّة، يظهر يسوع بمظهر النبيّ، والشافي الممتلئ بالروح. ووفقًا للعبارات المنسوبة إلى بطرس الرسول في **أعمال الرسل**، إنّ يسوع هو «رجل أيّده اللّه بمعجزات، وعجائب، وعلامات، أجراها على يده بينكم» (**أع** ٢:٢٢). لذلك، يبدو أنّ هذا الرجل الذي يستمدّ إلهامه من اللّه قد فهم أنّه النبيّ



الأخير، معلنًا إتيان الملكوت الإلهيّ عمّا قريب. وقد عاش أتباع الكنيسة القديمة على حرارة التوق إلى عودته لأنّه وكيل اللّه الذي سيأتي بالملكوت. لكن مع فتور هذا التوق شيئًا فشيئًا، ارتقى يسوع، في الذاكرة الجماعيّة، من كونه النبيّ الأخير إلى كونه إلهًا. وقد كُتبَت وثائق **العهد الجديد** في خلال المراحل الأولى من هذه المستجدّات. فتذكر هذه الوثائق يسوع البشريّ الذي عرفه التاريخ، كما تترقّب المسيح الإلهيّ الذي ظهر بسبب العقيدة الرسميّة التي اعتمدتها الكنيسة في ما بعد.

وأنا لست أعرف إن كان الطلّاب الإنجيليّون، عمومًا، يعرفون أنّ العديد من البشر في العالم القديم قد أُطلِق عليهم اسم «ابن اللّه». لكنّني أنا، بالحدّ الأدنى، لم أكن أعرف ذلك عندما كنت طالبًا إنجيليًّا. ففي هذا المجتمع العلمانيّ الذي يسيطر عليه العلم، لعلّ البشر يحتاجون إلى معجزات مزلزلة قبل أن يعتبروا شخصًا ما كائنًا إلهيًّا، سواء كان رجلًا أو امرأةً، أمّا في العالم القديم، فقد كان مفهوم الألوهيّة، والمصطلحات المرتبطة به، أشدّ مرونةً ممّا هو عليه اليوم. فقد كان الأباطرة، والفراعنة، والفلاسفة العظام، ورجال الدين، كلّهم يُطلَق عليهم اسم «ابن اللّه» أحيانًا، وكانوا يُعتبرَون مقدّسين، تبعًا للمعنى العامّ لمفهوم القداسة آنذاك. كما أنّ لقب ابن اللّه هو لقب مألوف في الدين اليهوديّ، إذ كان بنو إسرائيل كلّهم يُدعَون أبناء اللّه (**هو** ١١:١)، وكذلك الملائكة (**أيوب** ٧:٣٨). كما كان الملوك يُتوَّجون على أنّهم أبناء اللّه (**٢صم** ١٤:٧؛ **مز** ٧:٢). من هذا المنطلق، ولأنّ المسيح هو من ذريّة داوود الملكيّة، يصبح هو الآخر ابن اللّه. ولا ريب في أنّ أيّ يهوديّ يتميّز بتقواه يمكن أن يُسمَّى ابن اللّه، شريطة أن يكون متقرِّبًا إلى اللّه، وعاكفًا على



خدمته، وعاملًا بأمر روحه. أمّا فهمنا المعاصر، فيظهر أنّ هذا اللقب إنّما كان استعارةً. فلم يقل أيّ من المعاصرين قطّ إنّ الملك داوود هو ابن اللّه حرفيًّا، مع أنّه هو الذي قال له اللّه عند تتويجه: «أنت ابني؛ أنا اليوم ولدتك» (**مز ٢:٧**). ومن الطبيعيّ أن يُعتبَر يسوع قديمًا ابن اللّه، لكونه واعظًا مؤثّرًا، وشافيًا عظيمًا.

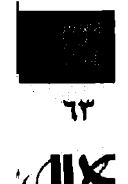
لكنّ مجازيّة هذه الفكرة كانت أقلّ وضوحًا عند غير اليهود. وعندما أخذ بولس الرسول **الإنجيل** إلى أولئك الناس، بدأ معنى العبارة المجازيّة يتغيّر. وعندما أُلِّه يسوع، تدريجيًّا، في أذهان المسيحيّين، أصبح نصفه ابن اللّه مجازيًّا، ونصفه الآخر ابن اللّه حرفيًّا. ثم أصبح أخيرًا، وبعد عدّة قرون، ابن اللّه حرفيًّا. وصار عندئذ الشخص الثاني من الثالوث المقدّس. هذا كلّه لم يكن إلّا نتاج عمل الكنيسة التي كانت تمرّ بظروف جديدة، لا سيّما عندما أصبحت عقيدتها، في القرن الرابع، الدين الرسميّ في الإمبراطوريّة الرومانيّة.

لذا، أعتقد أنّ علم اللاهوت هو بدعة بشريّة. فأنا لا أصدّق أنّ اللّه يكلّم البشر بوحيه، سواءً باللغة العبريّة، أو اليونانيّة، أو الإنكليزيّة، أو أيّ لغة أخرى. كما أعتقد أنّ قيام علم اللاهوت كان نتيجةً لجهد إنسانيّ يستخدِم دائمًا، وبالضرورة، المفاهيم الخاصّة بعلماء اللاهوت، ويعكس افتراضاتهم الثقافيّة وانحيازاتهم. وعلى سبيل المثال، إنّ عقيدة الكفّارة، بأشكالها المختلفة التي شاعت في التاريخ المسيحيّ، تعكس أحوال المجتمعات التي أفرزتها[١].

---

(١) للمزيد من التفاصيل، انظر كتابي،

The Metaphor of God Incarnate (Louisville: Westminster/ John Knox, 1994 / London: SCM, 1994), chapter 11.



التحدّي الذي تفرضه الأديان الأخرى

بالعودة إلى قصّتي الشخصيّة، يُلاحَظ فرق محوريّ واحد، على الأقلّ، بين تجربتي، التي مضى عليها أكثر من نصف قرن، وبين تجربة جيل الشباب المعاصر. ففي أيّامي، كانت مسألة الخطر الذي تفرضه الأديان الأخرى على المذهب المسيحيّ المحافظ بالكاد متداولةً. أمّا اليوم، فهي صارت مسألةً ملحّةً، ولا مناص منها. وأنا قد درست، في معهد اللاهوت، قليلًا عن الأديان الأخرى. كما أنّني حضرت صفًّا لهربرت هنري فارمر، يشبه كتابه، (*Revelation and Religion*). وهو يرى، في هذا الكتاب، أنّ المسيحيّة تكمّل العناصر الجزئيّة الورادة في الأديان الأخرى. وبالعودة إليّ لم أكن قد قابلت أحدًا غير مسيحيّ من قبل، باستثناء بعض اليهود. فمعظم الذين كنت أعرفهم كانوا مسيحيّين، ولو بالاسم فحسب. لذلك، كنت أفترض، شأني شأن المسيحيّين عمومًا، أنّ إرادة اللّه تقضي بأن يُبشَّر العالم كلّه **بالإنجيل**، وتعتنق البشريّة بأسرها المسيحيّة شيئًا فشيئًا. في ذلك الوقت، لم يكن هذا المعتقد مشكلًا بالنسبة إليّ. لذا، أذكر أنّني صُدِمت عندما أعلن راينولد نيبور أنّ تبشير اليهود بالمسيحيّة قد كان تصرّفًا خاطئًا.

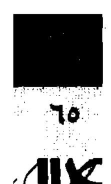
لكن كيف توصّلتُ إلى فهم علاقة المسيحيّة بأديان العالم الأخرى بطريقة تعدّديّة؟ وما هي ماهيّة هذا الفهم التعدّديّ؟ أستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال سرد ما تبقّى من القصّة. فبعد تدريسي في جامعة كورنيل، ثمّ في معهد اللاهوت التابع لجامعة برينستون، وهو ذو نزعة محافظة نسبيًّا، وبعدها في جامعة كايمبردج، انتقلت إلى قسم لاهوت هربرت جورج وود في جامعة برمنغهام. ومن



الجدير بالذكر أنّ مدينة برمنغهام هي في وسط إنجلترا، وفيها تقع المنطقة الصناعيّة التي كانت تستقبل، في الخمسينيّات والستينيّات، المهاجرين القادمين من جزر الكاريبي ومن شبه القارّة الهنديّة. لذلك، شهدت المدينة حضورًا للجاليات الإسلاميّة، والسيخيّة، والهندوسيّة الوافدة، إضافةً إلى المجتمعات اليهوديّة الأصليّة، والمجتمعات البوذيّة المتعدّدة التي تكوّنت في ما بعد. وكانت الهجرة، آنذاك، مثار نقاشات حادّة. كما كانت الجبهة القوميّة النازيّة الجديدة ناشطةً في المنطقة، فولّدت جوًّا من التعصّب والبغضاء، وروّجت للعنف الذي يستهدف السود، والسمر، واليهود. لذلك، كنت أعيش في أحوال عصيبة لا أُحسَد عليها.

ولمناهضة ذلك، انخرطت، في خلال سنواتي الخمس عشرة في برمنغهام، في منظّمات متعدّدة تروّج للعلاقات الأهليّة الإيجابيّة. فعلى سبيل المثال، كنت أحد مؤسّسي جمعيّة «All Faiths for One Race (AFFOR)»، كما كنت رئيسها الأوّل. وقد اتّخذت الجمعيّة من منطقة هاندسورث، التي يقطن فيها الكثير من السود، مقرًّا لها. وكنت أيضًا رئيس مجلس برمنغهام المشترك بين الأديان، كما كنت رئيس اللجنة الدينيّة والثقافيّة التابعة لهيئة بيرينغهام للعلاقات الأهليّة المدعومة حكوميًّا، ورئيس لجنة تنسيق المؤتمر التشريعيّ المنعقد بموجب مرسوم التعليم الصادر في العام ١٩٤٤، وهي اللجنة الهادفة لابتكار منهج دراسيّ دينيّ متّفق عليه بين مدارس المدينة. وبعد سنتَين، حلّ مقرّر دراسيّ دينيّ تعدّديّ محلّ المقرّر السابق الذي كان منحصرًا بالمسيحيّة.

كانت هذه المدّة حافلةً بالانشغالات، وكانت، في بعض الأحيان، حافلةً بالأحداث أيضًا. فقد تعرّض أوّل مدير لجمعيّة



(AFFOR) لعدد من الاعتداءات العنيفة على يد سفّاحي الجبهة القوميّة. كما طُعِن الصحافيّ اليهوديّ، الذي عملت معه على كشف سجلّات قادة الجبهة القوميّة ونشرها، والذي كان متخصّصًا بالصحافة الاستقصائيّة. وفي هذا السياق، يجدر ذكر أنّ العديد من قادة الجبهة كانوا قد دخلوا السجن لاقترافهم الجرائم العنيفة. كما تلقّى بعض أعضاء الجمعيّة الآخرين سيلًا من التهديدات. وفي خضمّ هذه الأحداث كلّها، كنت أتشرّف بصحبة المسلمين، واليهود، والهندوس، والسيخ، والماركسيّين، والإنسانيّين، والمسيحيّين أمثالي. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الكنائس البريطانيّة كانت بعيدةً كلّ البعد عن قيادة حركة مناهضة التمييز العنصريّ في السبعينيّات. لكن لحسن الحظّ، لم يعد ذلك الوضع قائمًا اليوم. بمعنًى آخر، لم تكن الكنائس تبالي بقضيّة العنصريّة إجمالًا، كما أنّها لم تكن مستعدّةً لمواجهة التحدّيات التي تفرضها التعدّديّة الدينيّة.

وفي أثناء عملي هذا، زرت العديد من كُنُس اليهود، ومساجد المسلمين، ومعابد السيخ والهندوس، كما ارتدت العديد من الكنائس بطبيعة الحال. وفي دور العبادة هذه، سرعان ما توصّلت إلى استنتاج له آثار جسيمة، تتجلّى أبعاده للمرء سرعان ما يفطن له. أمّا مفاد استنتاجي، فهو أنّ اللغة، والمفاهيم، والطقوس الدينيّة، والروح الثقافيّة تختلف بين دين وآخر، لكنّ الأمور تسير، من وجهة النظر الدينيّة، بالطريقة نفسها، تقريبًا، في الأديان كلّها. بمعنًى آخر، يجتمع الناس كلّهم، في إطار طقوس عريقة وعميقة ليفتحوا قلوبهم وعقولهم على اللّه الذي بيده نواصيهم، والذي يأمرهم، وفقًا لتعبير أحد الأنبياء، بأن يتوخّوا العدل، ويحبّوا الرحمة، ويسلكوا مع إلههم متواضعين (**مي** ٦:٨). ثمّ إنّ الربّ يُعرَف، في الكُنُس، باسم **أدوناي**،

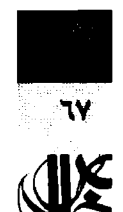


وهو ربّ إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب، وإلههم أجمعين. ويُعرَف في المساجد باسم **الله الرحمن الرحيم**. وفي معابد السيخ، يُعرَف باسم **واهيغورو** (*Waheguru*)، وهو الأب، والمحبّ، والسيّد، والرزّاق. أمّا في معابد الهندوس، فهو يُعرَف باسم فيشنو (*Vishnu*)، وكريشنا (*Krishna*)، أحد تجليّات فيشنو، وراما (*Rama*)، وشيفا (*Shiva*)، وغيرها من أسماء الآلهة الإناث والذكور الذين ليسوا إلّا تجليات لحقيقة براهمان[١] (*Brahman*) المتعالية. وفي الكنائس المسيحيّة، يُعرَف الربّ باللّه ثالث ثلاثة هم الآب، والابن، والروح القدس. ومع ذلك، توافق هذه الجماعات كلّها على أنّ اللّه لا يمكن أن يكون إلّا واحدًا، فعجبًا!

إذا كان اللّه واحدًا، وهو فاطر السماء والأرض، يفرض احتمالان جليّان نفسَيهما. أمّا الاحتمال الأوّل، فهو صحّة ما يعتقده كلّ إنسان من أنّ اللّه، في دينه، هو الإله الحقيقيّ، وكلّ ما سواه باطل. أمّا الاحتمال الثاني، فهو أنّ اللّه المعروف عند المسيحيّين، واليهود، والمسلمين، والهندوس، والسيخ، وغيرهم إنّما هو نتيجة لتجلّيات إلهيّة مختلفة بين البشر. وليس هذا الاختلاف إلّا وجوهًا، أو أقنعةً، أو **شخصيّات** مختلفةً خاصّةً باللّه الذي هو الحقّ المطلق. لكن لا بدّ من الالتفات إلى الاحتمال الوسطيّ الذي تؤيّده، اليوم، أغلبيّة علماء اللاهوت المشهورين. يفيد هذا الاحتمال بأنّ صورة اللّه، كما هو معروف في اليهوديّة، والإسلام، والهندوسيّة، والسيخيّة ليست إلّا لمحةً جزئيةً، أو مشوّهةً، عن الإله الحقيقيّ المعروف حقّ المعرفة

---

(١) إنّ براهمان، في الدين الهندوسيّ، هو الحقّ الذي لا يتغيّر، الحاضر في العالم والمتعالي عنه في الوقت نفسه. [المترجم]



في المسيحيّة. وفي الأحوال كلّها، يبدو أنّ هذه الاحتمالات الثلاثة لا رابع لها.

لكن في ظلّ هذه الاحتمالات المتعدّدة، لماذا ألتزم بالنظرة التعدّديّة؟ ولم أعتقد أنّ الرموز الإلهيّة في الأديان التوحيديّة إنّما هي إدراكات مختلفة لدى البشر عن المطلق، في حين أنّ النظرة المسيحيّة التقليديّة تفيد بأنّ المسيحيّين وحدهم من يعرفون اللّه حقّ معرفته؟ تكمن الإجابة في مراقبتي وتجربتي الشخصيّة. لكنّ مراقبتي وتجربتي لا تنحصران في التعدّد الدينيّ القائم في برمنغهام، بل تتجاوزانه إلى سنة من الزيارات إلى الهند، التي يعيش فيها الهندوسيّون، والمسلمون، والسيخ، والبوذيّون، وزيارات أخرى إلى سيرلانكا واليابان البوذيّتَين، مع مشاركتي في الحوارات اليهوديّة المسيحيّة الإسلاميّة، والحوارات البوذيّة المسيحيّة.

الأخلاق في أديان العالم الرئيسة

من خلال معرفتي الأفراد العاديّين والاستثنائيّين، الذين استمدّوا روحانيّتهم من الأديان المختلفة التي عاشوا حياتهم في ظلّها، لم يظهر لي أنّهم، عمومًا، على مستوًى أخلاقيّ وروحيّ يختلف عن مستوى المسيحيّين. بل هم يساوون المسيحيّين بمستواهم إجمالًا. ومن الواضح أنّني، بقولي هذا، أفترض معيارًا عامًّا هو الصلاح الذي يعكس علاقةً سليمةً باللّه. ويُلخَّص هذا الصلاح، حول العالم، بالاهتمام بالآخرين، والإحسان، والمحبّة، والرحمة، والأمانة، والصدق.

بمعنًى آخر، إنّ القيم الأساس التي هي أن نحبّ الآخرين،



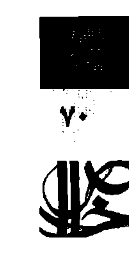
ونهتمّ بهم، ونعاملهم كما نحبّ أن يعاملونا، هي، في الواقع، قيم تعلّمها الأديان الكبرى كلّها، إذ قال يسوع: «كما تريدون أن يعاملكم الناس فكذلك عاملوهم» (**لوقا** ٦:٣١). وقال كونفوشيوس: «لا تفعل بالآخرين ما لا تحبّ أن يفعله الآخرون بك» (Analects, XII:2). كما ورد في الطاويّة أنّ الرجل الفاضل يعتبر مكاسب الآخرين مكاسبه هو، وخسارتهم خسارته (Thâi-Shang, 3). كما ورد في الزرادشتيّة أنّ طبيعة الإنسان هي صالحة فقط عندما لا تجري على غيرها أيّ شيء يضرّها لو جرى عليها (Dadistan-i-dinik, 94: 5). أمّا في **المهابهاراتا** (*Mahabharata*) الهندوسيّة، فقد ورد ما يلي: «لا يجب أن يفعل المرء لغيره ما يراه مؤذيًا لنفسه. هذا السلوك يختصر قاعدة الدارما» (Anushana parva, 113: 7). كما تذكر **النصوص الجاينيّة** أنّ المرء عليه أن يحيا «متعاملًا مع مخلوقات العالم كلّها كما يرغب أن يُعامَل هو نفسه» (Katanga Sutra, Bk. I, lect. 11: 33). أمّا **الكتب البوذيّة**، فتحتوي على وصايا تحثّ على الرأفة والمرحمة مثل الوصيّة التالية: «كما ترعى الأمّ ولدها طيلة حياتها، كذلك يجب أن يرعى الإنسان المخلوقات كلّها بمحبّة» (Sutta Nipata, p. 149). كما ورد في **التلمود** اليهوديّ ما يلي: «ما تمقته نفسك لا تفعله بأخيك الإنسان؛ هذا جوهر **التوراة**» (**التلمود البابليّ**، شبات ٣١). وقال النبيّ محمّد في الحديث: «لا يؤمن أحدكم حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه» (**سنن ابن ماجة**).

كلّ حالة من هذه الحالات تجسّد القيم الأرفع التي يمكن الوصول إليها من وجهة نظر المسيحيّين وغير المسيحيّين. لذلك، يكون السؤال المهمّ، هنا، هو مدى تطبيق هذه القيم على أرض الواقع. وتكون الإجابة الصادقة أنّ تطبيق هذه القيم، في كلّ حالة من



الحالات، قد كان مبتورًا. فيظهر، في كلّ دين، المذنبون والقدّيسون العظام. أمّا حياة الناس العاديّين، فهي ليست إلّا محاولةً متذبذبةً للرقيّ إلى المستوى المثاليّ، مع انحدار سلوكهم، غالبًا، إلى معاملة الآخرين بطريقة أنانيّة وحاقدة. وفي الأحوال كلّها، ما من طريقة دقيقة لإحصاء تصرّفات مئات الملايين من الأشخاص الذين انتموا إلى أديان العالم الكبرى على مرّ العصور. لكن من السهل، قطعًا، اختيار مظهر بيّن من مظاهر الظلم أو الوحشيّة في مجتمع غير مسيحيّ، ومقارنته بمظهر من مظاهر الخير في مجتمع مسيحيّ. ويمكن افتراض نقيض ذلك بسهولة أيضًا، لكن لن تكون المقارنة عادلةً في أيّ من الحالتَين. لذا، لا يمكن الاعتماد إلّا على الملاحظة الشخصيّة، وعلى الروايات المعاصرة والتاريخيّة التي يجب استخدامها لتأسيس انطباع دينيّ شامل، على أنّه غير قابل للإثبات. وأنا قد كوّنت انطباعًا شخصيًّا شاملًا من خلال تعرّفي إلى عدد من العائلات والأفراد، ومن خلال قراءتي مقدارًا معيّنًا من أحداث التاريخ وروايات الرحّالة. واستخلصت أنّ الفضيلة والرذيلة منتشرتان بالتساوي بين البشر، بغضّ النظر عمّا إذا كانوا مسيحيّين، أو يهود، أو مسلمين، أو هندوس، أو سيخ.

لكن أيُعقَل اعتقاد ما سلف إن كان المسيحيّون هم الذين يملكون الوسيلة الأكمل للوصول إلى الله وللتقرّب إليه، بما أنّ الروح القدس يسكنهم؟ ثمّ ألا يجب أن يكون ثمر الروح، وهو وفقًا لبولس الرسول: «المحبّة، والفرح، والسلام، والأناة، واللطف، والصلاح، والإيمان، والوداعة، والتعفّف» (**غل** ٥:٢٢-٢٣)، ظاهرًا في حياة المسيحيّين أكثر من غيرهم؟ لن يكون من العدل، بالطبع، توقّع أن يكون أيّ مسيحيّ أرفع خُلُقًا من أيّ شخص غير مسيحيّ بالمطلق.



إنّما لا بدّ من أن يكون **متوسّط** القيم الأخلاقيّة عند المسيحيّين أعلى من غيرهم. لكن لا يبدو لي أنّ المسيحيّين هم، في الواقع، أرفع خُلُقًا من اليهود، أو المسلمين، أو الهندوس، أو السيخ، أو البوذيّين. فعوضًا من اقتراح مقارنة كميّة يستحيل إجراؤها أصلًا، أنا أقترح استنتاجًا سالبًا أبسط بكثير، مفاده استحالة إثبات تفوّق أتباع أحد الأديان على غيرهم من الناحية الأخلاقيّة.

وعندما أتفكّر في تجلّيات الدين في المجتمعات والحضارات البشريّة على مرّ العصور، أصل إلى استنتاج مماثل هو أنّ الحضارات المسيحيّة، والإسلامية، والهندوسيّة، والبوذيّة، والصينيّة، والأفريقيّة وغيرها من الحضارات التي يعتبرها الغرب بدائيّةً، هي مزيج من الخير والشرّ. لكنّ الخيرات والشرور غالبًا ما تكون غير متكافئة، فكيف يمكن أن يقارن المرء قبح النظام الطبقيّ الهنديّ الذي لطالما طُبِّق على الهنود المسيحيّين والهندوس على حدّ سواء، بقبح النظام الطبقيّ الأوروبيّ في خلال المدّة الزمنيّة عينها؟ وكيف يمكن أن يقارن المرء العديد من البلدان الإسلاميّة، والهندوسيّة، والبوذيّة الفقيرة بالغرب المسيحيّ الذي يستغلّ الموارد غير القابلة للتجدّد بجشع، ويدمّر البيئة بطيش؟ وكيف يقارن المرء المشاكل الاجتماعيّة المستشرية في كالكتا، أو بانكوك، أو القاهرة بتلك المتفشّية في المدن الداخليّة الغربيّة التي تُرتَكب فيها جرائم القتل العنيفة يوميًّا، ويسود فيها الإدمان المؤدّي إلى الهلاك، والفقر، والحرمان، واليأس؟ أم كيف يمكن أن يقارن المرء قسوة بعض الأنظمة الشرقيّة بخبث نزعة معاداة الساميّة، التي كانت سائدةً في أوروبا المسيحيّة، والتي بلغت ذروتها بالمحرقة التي ارتُكِبت في الأربعينيّات من القرن الماضي؟

وكما سبق أن قلت، من السهل أن نقارن خيرًا بيّنًا في



الحضارة الغربيّة بشرّ جليّ في حضارة أخرى قطعًا. لكنّ طرح الأمور بهذه الطريقة ليس عدلًا. لذلك، يبدو لائقًا، بنظري، الانتهاء إلى الاستنتاج السالب الذي يفيد بأنّ أحدًا لا يستطيع تأكيد تفوّق أحد أديان العالم الكبرى على غيرها على المستوى الأخلاقيّ.

قد يعارض بعض العلماء الطرح الذي أدليت به. ولسوء الحظّ، من المرجّح أن يكون أيّ نقاش حول هذا الموضوع غير حاسم. لكن يجدر بي، في هذه المرحلة، سؤال زملائي الكتّاب عمّا إذا كانوا يعتقدون أنّ الثمرة الأخلاقيّة في الدين المسيحيّ تتفوّق على نظائرها في الأديان الأخرى؟ وفي حال كانوا مقتنعين بذلك، أقناعتهم قائمة على معرفة قبليّة أم على ادّعاء يظنّون أنّهم يستطيعون برهنته؟

ظاهرة الخلاص

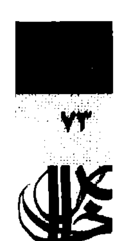
وللتذكير، يفيد استنتاجي السالب استحالة زعم أنّ ثمرة الإيمان المسيحيّ في حياة البشر، الفرديّة والجماعيّة، تتفوّق على ثمرة الإيمان في أديان العالم الأخرى. لكن إن كان هذا الاستنتاج صحيحًا، ما هي الخطوة التالية؟ قد تسوّل نفس المسيحيّ المحافظ أن يردّ قائلًا إنّ الأخلاق تختلف عن الخلاص. فالخلاص هو أن يرى المرء يسوع على أنّه اللّه المتجسّد، بل الإله الابن المتجسّد، أي الشخص الثاني من الثالوث المقدّس، وأن يعترف به ربًّا ومخلّصًا، ويرجو، بموته، الخلاص من الخطايا. والخلاص هو أن يتبرّر المرء بعين اللّه. أمّا أن يحقّق المرء القداسة، في ما بعد، فذلك يستغرق وقتًا طويلًا، إذ لا يحقّق الإنسان الكمال مباشرةً، ويمكن أن يكون المسيحيّون في أيّ مرتبة من مراتب القداسة، بدءًا من مرتبة المذنبين الأشقياء



وانتهاءً بمرتبة القدّيسين المخلصين. لذلك، ليس عدلًا أن يتوقّع أحد من المسيحيّين أن يكونوا أحسن خُلُقًا من غير المسيحيّين.

لكن هل يكفي ردّ مماثل؟ ممّا لا شكّ فيه أنّ عمل الروح القدس في المسيحيّين ينبغي أن يرتقي بمستوى أخلاق المجتمع المسيحيّ بعيدًا عن غيره من المجتمعات. فقد أمر يسوع الناس، رجالهم ونساءهم، بأن يقلبوا حيواتهم رأسًا على عقب، ويعيشوا حياة الملكوت الآتي. كما أمرهم بأن يحبّوا أقرباءهم، وأن يديروا الخدّ الأيسر لمن ضربهم على خدّهم الأيمن، وأن يتغلّبوا على الشرّ بالخير، وأن يتوكّلوا على اللّه حقّ التوكّل، عوضًا من أن يعتمدوا على السلطة أو الممتلكات، وأن يعطوا من دون أن يرجوا عوضًا في المقابل. ثمّ إنّ المعيار في مثل الخراف والجداء ليس لاهوتيًّا، بل عمليًّا، فهل أطعَم المسيحيّ المحافظ الجياع، وسقى العطاشى، وآوى الغرباء، وكسى العراة، وزار المرضى، وأتى إلى المسجونين (**متّ** ٢٥:٣١- ٤٦)؟ هذا السلوك هو ثمرة الدين الحقّ: «من ثمارهم تعرفونهم. هل يجتنون من الشوك عنبًا، أو من الحسك تينًا؟ هكذا، كلّ شجرة جيّدة تصنع أثمارًا جيّدةً» (**متّ** ٧:١٦-١٧). لكن إن كانت ثمار الدين المسيحيّ تتساوى مع ثمار اليهوديّة، أو الإسلام، أو الهندوسيّة، أو البوذيّة، ألا يدفع ذلك المرء للتفكير مليًّا في هذه المناهج الحياتيّة العظيمة؟

إنّ طريقة تفكيري الناتجة عن الملاحظة الشخصيّة، وعن قدر لا بأس به من المطالعة، تشير إلى وجوب رؤية الخلاص من منظور أوسع بكثير ممّا هو متعارف عليه في اللاهوت المسيحيّ. فإذا تمّ ذلك، تُفهَم وظيفة الأديان، بما فيها الدين المسيحيّ، بطريقة جديدة. فإذا كان تعريف الخلاص بأنّه حصول الإنسان على مغفرة



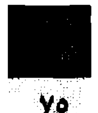
وقبول من اللّه بسبب موت المسيح على الصليب، يكون من البديهيّ أن تعرف المسيحيّة وحدها مصدر الخلاص وتبشّر به. لكن إذا كان تعريف الخلاص بأنّه تغيّر فعليّ يختبره الإنسان تدريجيًّا، فينتقل من الأنانيّة الفطريّة، بكلّ ما ينتج عنها من شرور، إلى توجّه جديد جذريًّا يكون محوره اللّه، ومظهره ثمار الروح، يصير جليًّا، عندئذ، أنّ الخلاص يحدث، بالقدر نفسه تقريبًا، في الأديان كلّها. بناءً على هذه النظرة التي لم تُبنَ على أساس لاهوتيّ، بل على أساس واقع الحياة الإنسانيّة المعيش، ليس الخلاص معاملةً قانونيّةً خُطّت في السماء، ولا هو رجاء معقود يُنال بعد هذه الحياة فقط، بل هو تغيّر روحيّ، وأخلاقيّ، وسياسيّ يمكن أن يبدأ الآن، مع كون إمكانيّته الآنيّة متأصّلةً في بنية الحقّ.

وقد أُعطي هذا التحوّل الخلاصيّ تفسيرات مختلفةً على حسب اختلاف الأديان، فمصطلح «**الخلاص**» هو، في الأصل، مصطلح مسيحيّ. **والفداء** هو مصطلح مشترك بين المسيحيّة واليهوديّة. أمّا المسلمون، فهم يفكّرون من منطلق **التسليم المطلق** للّه، بارئ النسم، الرحمن الرحيم بالعباد. وفي الأديان الشرقيّة، لا يُرَى الحقّ المطلق، الذي يُسمَّى اللّه، على أنّه كيان شخصيّ، ولا تُستعمَل مصطلحات الذنب والغفران، بل يكون التحوّل **تحرّرًا** أو **استنارةً**. والتحرّر هو إزالة حجب الجهل الروحيّ، الذي يُسمَّى **أفيديا** (*avidya*)، وتذوّق الاتّحاد المطلق مع براهمان، وهو الحقّ الأبديّ. ومن المصطلحات الشرقيّة المميّزة أيضًا مصطلح **الانتباه** [من الغفلة] (awakening)، أي الانتباه إلى طبيعة الحقّ من وجهة نظر شاملة تحلّ محلّ وجهة النظر الأنانيّة. ويُطلَق على هذا التحوّل، الذي يطرأ على الوعي، والذي يُعبَّر عنه بالرحمة الشاملة



لأشكال الحياة كلّها، اسم **نيرفانا** (*nirvana*). ولا ريب في أنّ هذه التجارب تتباين بشدّة، وهي تتشكّل تبعًا للتصوّرات المختلفة، والمحوريّة الكامنة في الحقائق الدينيّة المتنوّعة. ومع اختلاف هذه الحقائق الدينيّة، تظلّ كلّها أشكالًا للارتقاء الإنسانيّ الجوهريّ من دائرة الذات إلى دائرة الحقّ المطلق كما يفهمه ويحسّ به كلّ امرئ بعينه. وليس ما أدّى إلى قيام الثقافات الدينيّة العظيمة على الأرض إلّا هذا التنوّع. لذلك، عند محاولتي التفكير بطريقة شاملة، صرت معتادًا على استعمال مصطلح ثنائيّ هو **الخلاص/التحرّر**.

ثمّ إنّ طريقة التفكير التي أعتمدها هي استقرائيّة، تنطلق، صعودًا، من المعلومات التي قد لاحظتها. وهي ليست استنباطيّة تبدأ من المقدّمات المنطقيّة المسبقة التي أستخلص منها النتائج. وأنا أنطلق من قلب الإيمان المسيحيّ، ملتزمًا بقناعتي بأنّ التجربة الدينيّة المسيحيّة ليست، كما يزعم المشكّكون، مجرّد إسقاط خياليّ، بل هي استجابة للحقّ المتعالي المطلق؛ أي اللّه. كما أنّ الحقيقة المسيحيّة التي صقلت تجربتي الدينيّة هي مسيرة تاريخيّة معقّدة تمتدّ عشرين قرنًا، وتشمل خيرات عظيمةً وشرورًا مروّعةً على حدّ سواء. لكنّ الدين المسيحيّ ككلّ، بما فيه من عيوب، هو بيتي الروحيّ. وهذا لا يعني أنّني لم ألاحظ التيّارات والتجارب الدينيّة التي تشبه المسيحيّة بقدمها، وانتشارها، وتعقيدها، وخيراتها، وشرورها. وبالنظر إلى الخير في هذه الأديان كلّها، بما فيها ديني، يظهر لي أنّها سياقات **خلاصيّة/تحريريّة** يعتريها نقص. لكنّها أيضًا سياقات يتغيّر الناس في رحابها، بنسب مختلفة، وينتقلون من التجذّر في الأنا إلى التجذّر في الحقّ المطلق. لذا، يمكن أن يُحكَم على قدرة الأديان الخلاصيّة فقط من خلال البشر الذين تربّيهم. وكما أسلفت، إنّ ثمار





التربيّة الدينيّة هي نفسها تقريبًا في الأديان الكبرى كلّها.

لذلك، يبدو منطقيًّا، بالنسبة إليّ، أن أستنتج أنّ المسيحيّة، ومعها المعتقدات الأخرى، هي استجابات إنسانيّة للمطلق. فهذه الأديان كلّها ترى الإلهيّ، أو المقدّس، أو المطلق، من خلال عدسات مفاهيميّة مختلفة. وهي تدرك الإلهيّ، أو المقدّس، أو المطلق من خلال طقوسها المختلفة الكامنة في التجارب الدينيّة المختلفة. لكن في الأحوال كلّها، أعتقد أنّ هذه الأديان ما هي إلّا أشكال إدراك البشر الأصيلة للحقّ المطلق، واستجابتهم له، بما أنّه نهاية كلّ شيء وبدايته.

أمّا الآن، فسأربط الفكرة السابقة بموضوع الكتاب، ألا وهو مصير غير المسيحيّين. والحقيقة أنّ هذا الموضوع، من منظور علم اللاهوت المحافظ التقليديّ، هو مشكلة عويصة لأنّه يضع مصير الأغلبيّة العظمى من الجنس البشريّ على المحكّ. كما أنّ الجانب المرفوض من النظرة الإقصائيّة القديمة التي تفيد بأنّ غير المسيحيّين محكوم عليهم بالضلال الأبديّ، أو بالخلود في العذاب، له عواقب وخيمة على فهم طبيعة اللّه. فهل يُعقَل أن يقضي اللّه، بمحبّته التي لا يحدّها شيء، أن تنال أقليّة من الناس الذين وُلِدوا، غير حول منهم ولا قوّة، في بقعة مسيحيّة من بقاع العالم، فرصة التنعّم بالحياة الأبديّة دونًا عمّن سواهم؟

عندما ناقشت المسألة نفسها في سياق آخر، انطلقت من أسس مسيحيّة لأؤيّد العقيدة الخلاصيّة[١]. لكن من وجهة نظر دينيّة

(١) John Hick, *Death and Eternal Life* (1976; reprint, London: Macmillan, 1985; Louisville: Westminster/John Knox, 1994), chapter 13.



تعدّديّة، تتّخذ المسألة منحًى جديدًا، ولا تعود محصورةً بمصير غير المسيحيّين، بل تصير متعلّقة بمصير المسيحيّين وغير المسيحيّين على حدّ سواء. فهل سيصل أفراد الجنس البشريّ كلّهم، أو بعضهم، إلى كمالهم النهائيّ المتّصل بالحقّ الإلهيّ، بغضّ النظر عمّا إذا كانوا من أتباع الاتّجاه المسيحيّ، أو البوذيّ، أو الإسلاميّ، أو الإنسانيّ؟ أم أنّ أحدًا منهم لن يصل إلى تلك الغاية؟ بنظري، يكاد التفاؤل الذي تبديه الأديان الكبرى يجزم أن جميع الخلق، في نهاية المطاف، وربّما بعد أن يحيَوا عدّة مرّات في عوالم مختلفة، سوف يصلون إلى كمالهم. وذلك انطلاقًا من زعم إمكانيّة تنعّم الجميع بوجود كامل مطلق لأنّ وجودًا مماثلًا هو متأصّل في بنية الحقّ المطلق. لكنّ هذه المسألة تختلف عن التعدّديّة الدينيّة. فالتعدّديّة تفيد بأنّ **الخلاص/التحرّر**، إمّا بشكله المحدود أو الشامل، ينطبق بالتساوي على الناس من مختلف الأديان، بل وعلى الملحدين أيضًا. ولا تختلف المسألة بين المسيحيّين وغيرهم كما يزعم المذهب المحافظ التقليديّ.

التعدّديّة تفسير فلسفيّ للظواهر الدينيّة

يثير هذا المشهد التعدّديّ أسئلةً خطيرةً، فكيف يمكن أن يُفهَم تعدّد الأديان الكبرى، التي تدرك الحقّ المطلق، وتشعر به بطرق متعدّدة، ونظم إيمانيّة متناقضة، والتي تتساوى، مع ذلك، بقدرتها على **تخليص** البشر **أو تحريرهم**؟

قد يرضى بعض الناس بقول إنّ هذا هو واقع الحال، من دون أن يسعَوا إلى تعقّل المسألة حقًّا. لكنّ أصحاب الفكر الفلسفيّ سوف يرغبون في أن يفهموا المسألة. وأنا أقول إنّ الجواب يكمن،



من الناحية فلسفيّة، في المبدإ الإبستيمولوجيّ الذي طرحه توما الأكوينيّ، منذ زمن، عندما قال: «المعروف يحصل في العارف بحسب حال العارف»[١]. يعني هذا القول أنّ عقل الإنسان ليس صفحةً بيضاءَ يطبع العالم نفسه عليها، بل إنّ العقل منهمك بتفسير معطيات الإدراك نسبةً إلى نظمه المفاهيميّة. بمعنًى آخر، إنّ العالم المدرَك يبنيه، جزئيًّا، وأشدّد على كلمة جزئيًّا، النشاط الإدراكيّ. بمعنًى آخر، إنّ الواقع موجود لكنّ إدراك الفرد له ينبثق من الفرد نفسه. هذه هي خلاصة إبستيمولوجيا المذهب الواقعيّ النقديّ.

لذلك، ينبغي تمييز العالم بذاته، عندما يكون غير مدرَك، عن العالم حين يدركه البشر. مثلًا، إنّ مكتبي الأملس، البنيّ، الصلب الذي يصدر صوتًا إذا طرقت طرقةً بيدي على سطحه، ما هو، من وجهة نظر الفيزيائيّين، إلّا خلاءً تتحرّك فيه أجسام متناهية في الصغر بسرعة هائلة، يُطلَق على واحدها، حاليًّا، اسم الكوارك[٢]. وهي بلا لون، أو وزن، أو كثافة، أو موقع ثابت. لكنّ الإنسان، بموقعه المعروف نسبةً إلى الجزئيّات الصغرى والكليّات، وبملكاته الإدراكيّة ونظمه المفاهيميّة الخاصّة، لا يمكنه أن يدرك هذا العالم إلا بطريقته، وليس كما يراه الفيزيائيون. ولا بدّ من أنّ هذا العالم نفسه يظهر بطريقة مختلفة كليًّا بالنسبة إلى الميكروب، أو الحصان، أو العصفور، أو

---

(١) توما الأكوينيّ، الخلاصة اللاهوتيّة (*Summa Theologica*)، ترجمة الخوريّ بولس عوّاد (بيروت: المطبعة الأدبيّة، ١٨٨٧)، المجلّد الأوّل، الفصل الرابع، المبحث الثاني عشر، الصفحة ١٢٩.

(٢) إنّ الكوارك هو جُسَيم أوّليّ، وهو من مكوّنات المادّة لأنّه يكوّن البروتونات والنيوترونات التي هي من مكوّنات الذرّة. [المترجم]



السمكة. لذلك، يجب، كما فعل إيمانيول كانط، التمييز بين الشيء بذاته، وبين الإدراك البشريّ لهذا الشيء بكونه ظاهرةً. ثمّ إنّ فهم واقع البشر الإدراكيّ بهذه الطريقة تدعمه الأدلّة المستمدَّة من الاعتبارات الإبستيمولوجيّة المحكمة، ومن الأبحاث في ميدانَي علم النفس الإدراكيّ وعلم اجتماع المعرفة.

فإذا كانت الحقيقة، عمومًا، تشير إلى أنّ الإنسان يدرك محيطه ويقدر على الإتيان بالأفعال وردود الأفعال المناسبة في رحاب هذا المحيط، من خلال نشاط تحليليّ دائم ومستمرّ، فإنّ ذلك ينطبق أيضًا على الإدراك الدينيّ. لذلك، لا بدّ من توقّع مساهمة البشر في تشكيل الصيغ التي يدركون، من خلالها، محيطهم المطلق، ألا وهو الوجود الإلهيّ الذي يعمّ كلّ شيء. وإذا طبّقنا قول توما الأكوينيّ، يكون الحقّ المطلق معروفًا بحسب حال العارف، أو طبيعته، أو وضعه. بمعنًى آخر، تختلف المعارف الدينيّة بحسب الحقائق الدينيّة الثقافيّة المختلفة. لذلك، إن ميّز المرء بين الحقّ الإلهيّ المطلق بذاته وبين الحقيقة كما يدركها هو، مقرًّا بأنّ الأحوال الإدراكيّة الإنسانيّة تتنوّع، يفهم عندئذ، سبب تعدّد الأديان. فلا تعدو الأديان كونها استجابات بشريّةً خلاصيّةً مختلفةً، لكن متساويةً تقريبًا، تلبّي نداء المطلق. هذه هي أديان العالم العظيمة.

الفرق بين الحقّ بذاته وبين الحقّ كما يختبره البشر

كنت قد استعملت، حتّى الآن، مصطلحات متعدّدةً، كالمطلق، والحقّ، والمتعالي، والحقّ المطلق لأشير إلى من يسمّيه المسيحيّون، عادةً، وببساطة، «اللّه». لكن ابتداءً من الآن، سوف



أستعمل مصطلح الحقّ لسبَبين، فهو ينسجم مع اعتقاد المسيحيّين بأنّ اللّه هو وحده الحقّ الكامل المطلق. كما أنّه يشبه مصطلح **سات** (*sat*) في السنسكريتيّة، ويطابق مفهوم **الحقّ** في العربيّة. فعندما يقرّ المرء بأنّ أديان العالم العظيمة هي مختلفة، لكن متساوية في قدرتها **الخلاصيّة/التحريريّة** إلى حدّ ما، يصبح ملزمًا بأن يتجاوز نسب الصفات البشريّة إلى اللّه. ويجب أن يدرك الناس العاديّون، شأنهم شأن المفكّرين المسيحيّين العظام جميعهم تقريبًا، أنّ الحقيقة، التي يسمّونها اللّه، تتجاوز مستوى الفكر البشريّ. لذا، فقد أكّد غريغوريوس النيصيّ، وهو أحد أباء الكنيسة، أنّ كلمات البشر وأفكارهم لا يسعها أن تحيط **بذات** اللّه. وكتب ما يلي:

«إنّ بساطة الإيمان الحقّ ترى اللّه كما هو؛ لا تدركه الصفات، ولا الأفكار، ولا أيّ ملكة إدراكيّة بشريّة أخرى. فهو يبقى أسمى من أن يعقله، ليس البشر فحسب، بل أيضًا الملائكة، والكائنات السماويّة كلّها. كما أنّه فوق كلّ فكر، ولفظ، وتعبير. وليس له إلّا اسم واحد، هو **اسم فوق كلّ اسم**، يعبّر عن طبيعته الحقيقيّة»[١].

أمّا أوغسطينوس، فقد قال: «اللّه يتجاوز العقل»[٢]. وعرّف أنسلم اللّه قائلًا إنّه أعظم ما يمكن تصوّره، بل إنّه «أعظم من أن يناله فكر»[٣]. فإذا ظنّ المرء أنّه يعرف ماهيّة اللّه، يكون ما أحاط باللّه حقًّا. ولقد عكس توما الأكوينيّ هذا الرأي عندما كتب ما

---

(١) Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, 1.42.

(٢) St. Augustine, *De Vera Religione*, 36.67.

(٣) St. Anselm, *Proslogion*, p. 15.



يلي: «لكن لا يعرف الإنسان اللّه حقّ معرفته إلّا عندما يعتقد أنّ اللّه متعال عن كلّ الأفكار التي يمكن أن ترتبط به»، كما قال: «يفوق الجوهر الإلهيّ، بعظمته، كلّ شكل من الأشكال التي قد يصل إليها عقل إنسان»[١].

وقد قال بعض المفكّرين المسيحيّين التقليديّين الشيء نفسه من حيث المبدأ، من ضمنهم لاكتانتيوس، وديونيسيوس الأريوباغيّ، وجون سكوت أريجينا، والقدّيس يوحنّا الصليب، وكاتب (*Theologia Germanica*)[٢]. وقد قال مارتن لوثر، ذات مرّة، إنّ فضل (*Theologia Germanica*) عليه أكبر من فضل من أيّ كتاب آخر، ما عدا **الإنجيل** وأعمال أوغسطينوس. ورفض لوثر رفض المحاولات الساعية إلى معرفة جوهر اللّه بمعزل عن غايته، فغايته هي عين علاقته بالإنسان. فاللّه، بطبيعته الإلهيّة السرمديّة، هو **الإله المحتجب** (*deus absconditus*). وفي القرن العشرين، شدّد كارل بارث على أنّ اللّه مطلق ومتعال، وذلك عندما تحدّث عن اللّه الذي لا يشبهه شيء على الإطلاق. كما تحدّث بول تيليش عن «اللّه المتعالي عن إله الأديان التوحيديّة»[٣]، مكرّرًا تمييز مايستر

---

(١) Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, 1.5.3.; 1.14.3.

(٢) إنّ كاتب (*Theologia Germanica*) مجهول الهويّة، ولذلك لم يُذكَر اسمه صراحةً كنظرائه. [المترجم]

(٣) تفسيرًا لذلك، نذكر شرح بول تيليش في كتابه (*Systematic Theology*) عندما قال: «هذه الحالة، يختفي اللّه الذي يذكره الدين واللاهوت، لكنّما تبقى فداحة الشكّ الذي يتأكّد فيه المعنى الكامن في اللّامعنى. وليس إله الأديان التوحيديّة التقليديّ هو مصدر المعنى الكامن في اللّامعنى واليقين الكامن في =



إيكهارت بين **الله** (*deus*) وذات **الله** (*deitas*).

هذا الاتّجاه المستمَّد من اللاهوت السالب، والشائع في الدين المسيحيّ منذ زمن، هو الأساس الذي يعتمد عليه المسيحيّون للتمييز بين اللّه بذاته وبين علاقة اللّه بالإنسان. وهو تمييز تضطلع به أديان العالم الأخرى أيضًا. أمّا في الدين المسيحيّ تحديدًا، فيدور التمييز بين اللّه **القائم بذاته** (*a se*) وبحقيقة وجوده الخالد، الغنيّ عن الخلق والسابق لوجودهم، وبين اللّه الذي هو **لأجل البشر** (*pro nobis*)، وهو اللّه المتّصل بالجنس البشريّ، بكونه الخالق، والفادي والملهِم. ويهتمّ اللاهوت المسيحيّ، حكمًا، باللّه كما يعرفه البشر. وهو يقرّ بأنّ اللّه، بوجوده الأزليّ، هو فوق ما يتصوّره الفكر البشريّ المحدود. وقد شرح المفكّر الكاثوليكيّ نقولا القوسيّ بعض مضامين هذه الفكرة في القرن الخامس عشر عندما كتب ما يلي:

«إنّ اللّه، الخالق، هو ثلاثة وواحد في آن. أمّا اللّه السرمديّ، فهو ليس ثلاثةً، ولا واحدًا، ولا أيّ شيء آخر يُعرَّف بالكلمات. فالأسماء التي نُسبَت إلى اللّه هي من مصدر بشريّ، لأنّ اللّه نفسه هو أكبر من أن يوصف، وأسمى من أن يُسمَّى، أو يُتَكلَّم عنه»[١].

لقد ذكرت أنّ الأديان كلّها تميّز بين الحقّ بذاته، الذي يُشَار إليه في اللاتينيّة بـ«*a se*»، وفي الألمانيّة، بحسب اصطلاح كانط، بـ«*an*

= الشكّ، بل إنّ المصدر هو 'اللّه المتعالي عن إله الأديان التوحيديّة'، وهو قوّة الوجود التي تعمل عبر الناس الذين لا يستطيعون أن يطلقوا عليها أيّما اسم، حتّى إنّ كان هذا الاسم هو 'اللّه'». [المترجم]

(١) Nicholas of Cusa. *De Pace Fidei*, 7.21.



sich»، وفي الإنكليزيّة، إن أُريدَ اجتناب استعمال التذكير والتأنيث، بـ«*in itself*»، وبين الحقّ كما يعرفه البشر. فعلى سبيل المثال، ميّز المفكّر اليهوديّ العظيم بن ميمون بين جوهر اللّه وبين تجلّياته. كما أنّ العرفاء اليهود والمسلمين قد ميّزوا بين **السرمديّ** (*Ein Sof*) في القبالة اليهوديّة **والحقّ** في التصوّف الإسلاميّ من جهة، وبين اللّه الذي تجلّى في كلّ من **التناخ** و**القرآن**. أمّا **كتاب الطاويّة**، وهو يسمّى **داوديجنغ** (*Tao Te Ching*)، فهو يبدأ بإعلان أنّ «الطاو الذي يمكن أن يُعبَّر عنه هو غير الطاو الأبديّ». وفي الفكر الهندوسيّ، يكون التمييز بين **نيرغونا** (*nirguna*) براهمان، وهو براهمان المتجرّد من الصفات بكونه متعاليًا عن تصوّر البشر، و**ساغونا** (*saguna*) براهمان، وهو براهمان كما يختبره البشر بكونه إلهًا شخصيًّا. وفي التعاليم البوذيّة المعروفة بالمهايانا (*Mahayana*)، تميّز عقيدة التريكايا (*Trikaya*) بين دارماكايا (*Dharmakaya*)، وهو الحقّ المطلق الكامل الذي لا يصفه ولا يعبِّر عنه أي شكل من أشكال الفكر البشري، وبين سامبهوغاكايا (*Sambhogakaya*) المكوَّن من صور بوذا السماويّة التي تتجسّد في التاريخ الإنسانيّ على شكل نيرماناكايا (*Nirmanakaya*). وعمومًا، إنّ التمييز واقع بين الحقّ كما هو بذاته، وبين الحقّ كما يفهمه البشر ويختبرونه، عن طريق أديان العالم، بكونه رموزًا إلهيّة شخصيّةً تارةً، ومطلقات غير شخصيّة تارةً أخرى.

ثمّ إنّ فرضيّة التعدّديّة، التي اعتُبرَت على مرّ القرون، فهمًا دينيًّا يتناول مفهوم الدين، ما كانت إلّا نتيجةً لهذا التمييز الذي يستند إليه أيضًا المبدأ الإبستيمولوجيّ الذي يفيد بأنّ أنواع الإدراك البشريّ كلّها تؤدّي دورًا تفسيريًّا. وتفيد التعدّديّة بأنّ الكليّات الدينيّة الحضاريّة المختلفة لها ترتيبها التاريخيّ التقريبيّ: فالهندوسيّة تليها



اليهوديّة تليها البوذيّة تليها الطاويّة، تليها الكونفوشيوسيّة، تليها الأديان الأفريقيّة البدائيّة تليها المسيحيّة يليها الإسلام تليه السيخيّة. ولكي تُفهَم هذه الأديان على أنّها **سياقات خلاصيّة/تحريريّة** مختلفة تتباين من حيث فعاليّتها، ينبغي افتراض وجود حقيقة مطلقة متعالية هي مصدر كلّ شيء وأساسه. كما ينبغي افتراض أنّها حقيقة تتجاوز قدرة البشر المفاهيميّة بذاتها، وتُفهَم بطرق متنوّعة. وهذا يعني أنّها تُختبَر بطرق متنوّعة أيضًا. ولذلك، هي تلقى استجابات مختلفةً نابعةً من صلب هذه الحقائق الدينيّة المختلفة.

ويجب تعريف مفهوم الحقّ بذاته على أنّه الحقيقة المطلقة التي تفوق الوصف، بكونها تعلو على أشكال الفكر البشريّ كلّها. وهذا يعني إمكانيّة إطلاق الأحكام الشكليّة الخالصة حتّى على الذي يفوق الوصف، وذلك، على سبيل المثال، بقول إنّه يفوق الوصف، فما أعجب ذلك! لكنّ هذا لا يعدو كونه تفصيلًا من تفاصيل علم المنطق. فلا يمكن أن تُنسَب إلى الحقّ بذاته أيّ صفات جوهريّة مثل كونه شخصيًّا أو غير شخصيّ، أو خيّرًا أو شريرًا، أو غائيًّا أو عبثيًّا، أو جوهريًّا أو عرضيًّا، أو حتّى واحدًا أو كثيرًا، مع أنّ القيود اللغويّة ترغم البشر على التحدّث عن ذات الحقّ بصيغة المفرد لا الجمع. وعلى سبيل المثال، أنا لا أثبت أنّ الحقّ هو غير شخصيّ بإنكاري أنّه شخصيّ بذاته. فهذا التضادّ في المعاني لا ينطبق عليه أصلًا، إذ إنّ نظم المفاهيم البشريّة لا تستطيع أن تحيط بالحقّ المطلق. ولا ينسجم الحقّ مع تصنيفات البشر إلّا من خلال أفكارهم وتجاربهم.

لكن كيف يمكن أن يعبد الإنسان الحقّ المتعالي عن التصنيفات البشريّة كلّها؟ إنّ الجواب هو أنّ الإنسان لا يعبد الحقّ بذاته، بل يعبد أحد تجلّياته التي ظهرت للبشريّة، كالآب السماويّ في تعاليم



يسوع، أو اللّه في **القرآن**، أو أدوناي في الحاخاميّة اليهوديّة، أو فيشنو، أو شيفا. كما يمكن أن يتجلّى اللّه، في البوذيّة غير التوحيديّة، من خلال **البراتيتيا ساموتبادا** (*pratitya samutpada*)[١] من خلال التأمّل الرامي إلى تحصيل **النيرفانا**. ويمكن أن يتجلّى اللّه، فيظهر بمظهر طبيعة بوذا العامّة[٢] المعروفة باسم **سونياتا** (*sunyata*). أمّا في الهندوسيّة غير التوحيديّة، المعروفة باسم الأدفياتيّة (*Adviatic Hinduism*)، فيوجّه العابد نفسه، من خلال التأمّل، نحو حقيقة براهمان الكونيّة، وهي الحقيقة الكامنة في أعماق الناس جميعًا. بمعنًى آخر، يمكن لمن يريد التنبّه من الغفلة التي كانت تحجبه عمّن هو سلام، وغبطة، ولطف، ورحمة للعالمين أن يُطلَق أيّ من هذه الأسماء على الحقّ المطلق. فليست فرضيّة التعدّديّة دينًا جديدًا يسعى إلى نسخ الأديان القائمة، بل إنّها تفسير فلسفيّ يتناول الحالة الدينيّة العامّة. وهي لا تتدخّل في تعاليم أيّ من الأديان، بل تؤدّي إلى تحاورها جميعًا، ما يولّد جوًّا من التلاقح الدينيّ. لكنّ قبول شكل معيّن من أشكال التعدّدية قد يُحدِث، في بعض الأحيان، تغييرًا ذا أهميّة خاصّة في أديان معيّنة. وتنبع هذه الأهميّة من واقع أنّ قبول نظريّة التعدّديّة يحثّ على التقليل من أهميّة التفوّق الدينيّ الفريد المزعوم، ثمّ يغربله من العقليّة الدينيّة بأسرها.

---

(١) إنّ مصطلح البراتيتيا ساموتبادا (*pratitya samutpada*) يعني النشأة المشروطة، وهو مبدأ يفيد بأن الأشياء كلّها تنشأ بالاعتماد على أسباب وشروط متعدّدة. [المترجم]

(٢) إنّ طبيعة بوذا العامّة هي الاعتقاد بأنّ الكائنات كلّها تتمتّع بالقدرة على تحصيل مرتبة البوذا المعروفة بالبوذويّة، وهي حالة التنوّر الأمثل. [المترجم]



انعكاسات التعدّدية على المسيحيّة

ما هي انعكاسات نظريّة التعدّدية على المذاهب المسيحيّة؟ أوّلًا، لا بدّ من قول إنّ ادّعاء الأفضليّة متجذّر في عمق العقيدة الإيمانيّة المسيحيّة كما الإسلاميّة. لذلك، يواجه انتشار التعدّديّة، في الدينَين كلَيهما، أيّما عسر. ولهذا السبب بالذات، من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، ألّا تُعتبَر التعدّديّة، بنظر المؤمنين المتشدّدين، إساءةً لهم، بل وتقويضًا لإيمانهم أيضًا. ولعلّ أكثرهم تشدّدًا يعتبرونها تعمل عمل الشيطان. أما أنا، فلا يسعني قول سوى إنّني أتفهّم مخاوفهم لأنّني كنت مثلهم يومًا ما، لكنّني اكتشفت أن لا مبرّر للخوف من اتّساع نطاق الانفتاح على الحضرة الإلهيّة من خلال الحياة الدينيّة للبشريّة بأسرها. بل إنّ ذلك يحرّر المرء من الرؤية المقيّدة المصطنعة، ويوصله إلى تديّن مسيحيّ أعمق بسبب ما اكتسبه من صراحة فكريّة وواقعيّة.

وكما كنت أقول، يكذّب الواقع ادّعاء المتشدّدين بأنّ المسيحيّة تتفوّق على باقي الأديان. ولكن ما علاقة اللاهوت المتشدّد بتفوّق المسيحيّة الفريد؟ وفقًا للاتّجاه المحافظ التقليديّ، إنّ يسوع الناصريّ هو اللّه المتجسّد، أي إنّه الإله الابن، وهو الشخص الثاني من الثالوث المقدّس. وهو الذي أصبح إنسانًا ليموت من أجل خطايا العالم، والذي أرسى أسس الكنيسة كي يعلن ما جاء به على الملأ. لذلك، سيتبرّر، بموت المسيح المكفِّر عن الخطايا، كلّ من يعترف به بإخلاص، ويقبله ربًّا ومخلِّصًا، وسيرث الحياة الأبديّة. وهذا يعني أنّ الدين المسيحيّ هو الدين الوحيد الذي أقامه اللّه شخصيًّا. فاللّه قد نزل من السماوات إلى الارض، وأطلق الحركة



الخلاصيّة التي عُرفَت، في ما بعد، بـ«الدين المسيحيّ». انطلاقًا من هذه المقدّمة المنطقيّة، سيكون من البديهيّ أن يشاء اللّه أن ينضمّ البشر جميعهم إلى حياة الخلاص بحيث يظهر الدين المسيحيّ على الأديان الأخرى كلّها. ولا ريب في أنّ هذه الأديان الأخرى قد تنطوي على بعض الخير، كما أنّها قد تصلح لأن تكون، إلى حدّ ما، تحضيرًا للدين المسيحيّ. لكنّ الدين المسيحيّ وحده هو الذي جاء به اللّه والذي يعطي كمالًا في الحياة تعجز عنه أيّ من الأديان الأخرى. لذلك، إنّ الدين المسيحيّ هو الدين الذي اصطفاه اللّه لكلّ رجل وامرأة من دون استثناء.

هذا كلّه ينبع، منطقيًّا، من صميم عقيدة ألوهيّة المسيح، وهي العقيدة التي تُستمَدّ منها العقائد التقليديّة المحوريّة الأخرى، كعقيدتَي الثالوث والتكفير عن الخطايا. ففي حين كان الربّ على الأرض، متجسِّدًا بيسوع المسيح، كان في الوقت نفسه، الربّ في السماوات. وعندما يُضَاف إلى المعادلة الروح القدس الذي لم يكن منفصلًا، في المراحل الأولى من **العهد الجديد**، عن روح المسيح، والذي لم يُشخَّص، في الأصل، على أنّه كيان ثالث، يتكوّن الثالوث. ثمّ إنّ نظريّات الكفّارة التقليديّة كلّها تفترض ألوهيّة يسوع، سواءً نظريّة الفدية بدفع الثمن، أو النظريّة الكاثوليكيّة عن استرضاء اللّه، أو النظريّة الإصلاحيّة عن الكفّارة بالإبدال. لذا، إنّ الأركان الثلاثة التي يقوم عليها المذهب المحافظ التقليديّ ستتعرّض للانتقاد حتمًا عند أيّ محاولة لتفسير اللاهوت المسيحيّ وفقًا لإدراك أنّ المسيحيّة ليست السبيل الوحيد إلى لخلاص، بل هي سبيل واحد من سبل كثيرة.

كما أنّ إعادة النظر بعقيدة التجسّد التقليديّة، تعني، ضمنيًّا،



إعادة النظر بعقيدتَي الثالوث والكفّارة التقليديّتَين. وقد حدث هذا في أذهان الكثير من المسيحيّين بالفعل، بعيدًا عن الضغط الذي تفرضه التعدّدية الدينيّة. فهم قد استخلصوا أنّهم يستطيعون أن يحبّوا يسوع الناصريّ كما هو معروف في **العهد الجديد**، ويوقّروه، ويتّبعوه، من دون الحاجة إلى أن يؤمنوا بأنّه قد كان اللّه المتجسّد بالمعنى الحرفيّ، وذلك لأنّ العقيدة التقليديّة تشوبها مشكلتان رئيستان[1].

أمّا المشكلة الأولى، فهي أنّ هذه العقيدة لم تكن من تعاليم يسوع التاريخيّ، بل هي بدعة الكنيسة التي يرجّح أنّ المسيح نفسه كان ليعتبر أنّها تنطق كفرًا. يصل المرء، هنا، إلى مرحلة التفسير **الكتابيّ** الذي لا ينتهي. ففي هذا المجال، لم يقل أيّ باحث شيئًا إلا وخالفه باحث آخر. لكن يجب الفصل بين المسيحيّين الأصوليّين الذين يتعصّبون **للإنجيل** ويؤمنون بعصمته الحرفيّة، وبين السواد الأعظم من علماء **الإنجيل**، وهم أولئك الذين يدرّسون في الجامعات والكليّات المعترَف بها أكاديميًّا. فبالنسبة إلى المسيحيّين الأصوليّين، تُبَتّ مسألة التجسّد من خلال آيات من قبيل «أنا والآب واحد» (**يو** ١٠:٣٠) و«الذي رآني فقد رأى الآب» (**يو** ١٤:٩). وتُبَتّ مسألة التعدّديّة من خلال آيات من قبيل «أنا هو الطريق والحقّ والحياة. لا يأتي أحد إلى الآب إلّا بي» (**يو** ١٤:٦). لكن اليوم، يجمع باحثو **العهد الجديد** من التيّار العلمائيّ السائد، سواءً كانوا محافظين، أو ليبراليّين، أو كاثوليك، أو بروتستانت، على

---

(١) تكثر الكتابات حول هذا الموضوع، وأنا قد لخّصت بعضها في كتابي،
The Metaphor of God Incarnate.

أنّ هذه الأقوال لم تصدر عن يسوع التاريخيّ نفسه. بل هي ظهرت بعد ستّين أو سبعين سنةً، بعدما تقوّل عليه الأقاويل كاتب مسيحيّ ما كان يعبّر عن اللاهوت الذي نشأ في المنطقة التي كان يعيش فيها. فاختلاق الأقاويل عن لسان الشخصيّات التاريخيّة المعروفة أو المحترمة، وتجسيد فهم الكاتب لدلالة هذه الشخصيّات، قد كانا من عادات العالم القديم. وليست الأقوال المنسوبة إلى المسيح في **الإنجيل الرابع**، بنظر معظم العلماء المعاصرين، إلّا مثالًا على ذلك.

لكن لا يدرك كلّ من ينتمي إلى الجناح المسيحيّ الإنجيليّ ذلك. لذا، سأقتبس أقوال بعض علماء **العهد الجديد** المحافظين الذين يؤمنون من صميم قلوبهم بالتجسّد، مع كونهم يدركون أنّ التجسّد لم يكن من تعاليم يسوع نفسه. فعلى سبيل المثال، يقول سي إف دي مول، وهو أحد أعلام الكريستولوجيا المحافظة، ما يلي: «إنّ الكريستولوجيا 'العليا'، التي تعتمد على صحّة مزاعم يسوع عن نفسه، خاصّةً في **الإنجيل الرابع**، مشكوك في صحّتها بالتأكيد»[١]. كما أنّ مايكل رامزي، وهو أسقف كانتربيري، وأحد أعلام الاتّجاه الدينيّ المحافظ، وأحد علماء **العهد الجديد**، قد كتب ما يلي: «إنّ المسيح لم يدَّعِ الألوهيّة لنفسه». كما كتب: «إنّ لقب 'ابن اللّه' ليس ذا أهميّة رفيعة، بحدّ ذاته، لأنّه قد يعني في الأوساط اليهوديّة المسيح، أو بني إسرائيل كلّهم حتّى. وفي الدين الهلنيستيّ الشعبيّ، أُطلِق لقب ابن اللّه على العديد من الناس لأنّهم كانوا

---

(١) C. F. D. Moule, *The Origins of Christology* (Cambridge: Cambridge Univ, Press, 1977), p. 136.



أتقياءَ ملهَمين»[١]. أمّا الأستاذ جايمس دانّ، وهو من علماء **العهد الجديد** المرموقين الذين يدافعون عن الكريستولوجيا المحافظة، فهو يستنتج، في كتابه الشهير عن الأصول المسيحيّة أنّ «ما من دليل دامغ في تعاليم المسيح الأولى يثبت إدراك يسوع لألوهيّته»[٢].

أصبح هذا الرأي مقبولًا، عمومًا، حتّى عند علماء اللاهوت المتشدّدين الذين يدافعون عن عقيدة التجسّد التقليديّة. فهم يسلّمون به، ويقرّون بأنّه من المعارف الأساس التي يجب عليهم أن يأخذوها بالحسبان. لذا، يقرّ الكاهن برايان هيبيلثوايت، في معرض دفاعه المستميت عن عقيدة التجسّد التقليديّة، بما يلي: «لم يعد من الممكن، بعد الآن، الدفاع عن ألوهيّة يسوع من خلال أقوال يسوع نفسه»[٣]. ويقول دايفيد براون، وهو عالم لاهوت متشدّد آخر، ما يلي: «تشير الكثير من الأدلّة إلى أنّ يسوع نفسه لم يرَ أنّه أهل للعبادة قطّ»، ما يعني «أنّ المرء، إذا ما رفض صورة المسيح التقليديّة التي يفرزها فهم **إنجيل يوحنّا** بطريقة حرفيّة، يعصى عليه أن ينسب أي زعم بألوهيّة يسوع إلى يسوع نفسه»[٤].

إنّ عدم تصريح المسيح بأنّه الربّ يدحض الحّجة القديمة التي

---

(١) Michael Ramsay, *Jesus and the Living Past* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1980), pp. 39, 43.

(٢) James Dunn, *Christology in the Making* (Louisville: Westminster/ John Knox, 1980/ London: SCM, 1980), p. 60.

(٣) Brian Hebblethwaite, *The Incarnation* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987), p. 74.

(٤) David Brown, *The Divine Trinity* (LaSalle, Ill.: Open Court, 1985 / London: Duckworth, 1985), p. 108.



يستعملها المدافعون عن العقيدة المسيحيّة، والتي استعملتها أنا شخصيًّا، عدّة مرّات، عندما كنت طالبًا إنجيليًّا في إدنبرة. وتفيد هذه الحجّة بأنّ من يدّعي الإلهيّة ينبغي له أن يكون إمّا مجنونًا، أو شرّيرًا، أو إلهًا. وبما أنّ المسيح لم يكن شريرًا، ولا مجنونًا، فلا بدّ من أنّه قد كان إلهًا. لكن من الواضح أنّ يسوع لم يدَّعِ الألوهيّة. لذا، اضطرّ مؤيّدو عقيدة التجسّد الحرفيّ إلى قول إنّهم لم يأخذوا عقيدتهم عن يسوع نفسه. وصاروا يبنون عقيدتهم هذه على حجّة مثيرة للجدل يقولون فيها إنّ كلمات يسوع وأفعاله تستدعي الألوهيّة **ضمنيًّا**. ولا شكّ في أنّ المسيح قد أعلن، كما يعلن الكهنة، أنّ اللّه يغفر الخطايا. كما ورد في **إنجيل مرقس** أن يسوع قد قال: «لابن الإنسان على الأرض سلطة غفران الخطايا» (**مر** ٢: ١٠). ولكن في حين تتنوّع النظريّات حول معنى لفظة ابن الإنسان، أشارت هذه النظريّات كلّها إلى أنّ يسوع قد كان إمّا كائنًا وسيطًا، أو، ببساطة، ابن إنسان، أي إنّه، هو الآخر، إنسان.

بمعنًى آخر، إنّ المشكلة الأولى التي تعترض عقيدة التجسّد التقليديّة هي أنّ يسوع لم يذكر هذه العقيدة، صراحةً، ضمن تعاليمه. أمّا التلميح بأنّه قد ذكرها ضمنيًّا، فهو يثير الكثير من الجدل. ومن الوهن أن يبني أحدهم معتقده على تفسيرات نصوص قديمة مثيرة للجدل. لذا، إنّ السؤال الذي يطرح نفسه، هنا، هو التالي: على أيّ أساس يستطيع أيّ كان أن يدّعي أنّه يعرف يسوع أكثر ممّا عرف يسوع نفسه؟

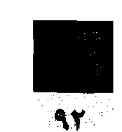
أمّا المشكلة الثانية، فهي أنّ حوالى خمسة عشر قرنًا من الجهود المتقطّعة لم تستطع، حتّى الآن، إيضاح معنى اتّصاف يسوع بطبيعتَين كاملتَين، إحداهما إنسانيّة، والأخرى إلهيّة. ولا تخفى





المفارقة الكامنة في هذه الفكرة على أحد، فمن أجل أن يكون يسوع بشرًا حقًّا وصدقًا، يجب أن يكون متّصفًا بالصفات البشريّة كلّها. ومن أجل أن يكون إلهًا حقًّا وصدقًا، يجب أن يكون متّصفًا بالصفات الإلهيّة كلّها. إنّ هذه الصفات، وفقًا للاهوت المسيحيّ، تتضمّن كون يسوع الخالق القائم بذاته، وغير المخلوق الأبديّ الذي خلق كلّ شيء سوى الإله. كما تتضمّن كونه كلّيّ القدرة، وكلّيّ العلم، وكلّيّ الوجود، مع كونه روحًا بلا جسد، ومطلقًا في كلّ فضيلة، من إحسان، وحبّ، وعدل، ورحمة، وحكمة. لذا، ليس إلهًا كاملًا أيّ موجود يفتقر إلى أيّ من هذه الصفات. أمّا الصفات الإنسانيّة الجوهريّة، فلا يسهل إحصاؤها بالقدر نفسه، وذلك لأنّ علم اللاهوت المحافظ لا يشبه الأنثروبولوجيا. لكن من الظاهر أنّ هذه الصفات تشمل أن يكون المرء جسدًا بشريًّا موجودًا في مكان معيّن، أي ألّا يكون كلّيّ الوجود، وأن يكون مخلوقًا، أي ألّا يكون خالقًا لكلّ شيء غير الإله، وأن يكون محدودًا في القدرة، أيّ ألّا يكون كلّيّ القدرة، وأن يكون محدودًا في العلم، أي ألّا يكون كلّيّ العلم، وأنّ يتّصف بالفضائل على نحو محدود وغير مطلق.

لذا، إنّ السؤال الذي لطالما حيّر علماء اللاهوت، ولم يلقَ جوابًا مقنعًا قطّ هو: «كيف يمكن أن يشتمل شخص تاريخيّ، هو يسوع الناصريّ، على كلّ من الصفات البشريّة والإلهيّة في آن واحد؟ وهل من المنطقيّ أن نزعم ذلك أصلًا؟». فلنأخذ صفة العلم الكلّيّ مثلًا. فهل يقصد المسيحيّون أنّ يسوع التاريخيّ قد كان يتّصف بالعلم الإلهي المطلق، ولكنّه فقط تظاهر بالجهل، كما ورد في **متّى** ٣٦:٢٤؟ فإن كانوا يقصدون قول ذلك، هل من الممكن حقًّا أن تُحتوَى المعرفة المطلقة في عقل الإنسان المحدود؟ إنّ عدد خلايا





دماغ الإنسان كبير جدًّا، ولكنّه، مع ذلك، عدد محدود. لذلك، لا تستطيع هذه الخلايا أن تختزن إلّا كميّةً محدودةً من المعلومات. فكيف يمكن، بعد معرفة ذلك، أن يكون يسوع التاريخيّ كلّيّ العلم؟

أمّا الآن، فلأضرب صفة الوجود الكلّيّ مثلًا. هل يقصد المسيحيّون أنّ يسوع قد كان كلّيّ الوجود حرفيًّا، لكنّه تظاهر بأنّه ليس كذلك، كما ورد في **مرقس** ٦:٥؟ ثمّ إنّ يسوع التاريخيّ يظهر في **الأناجيل الإزائيّة**[١] بمظهر المخلوق البشريّ، لا بمظهر خالق الكون. كما أنّه خُلِق في وقت محدّد، ما يعني أنّه ليس موجودًا أبديًّا قائمًا بذاته. وهو كان محدودًا بالوجود في مكان واحد في وقت معيّن، ما يعني أنّه ليس كلّيّ الوجود. وفي حين أنّه كان خيّرًا، ومحبًّا، وحكيمًا، وعادلًا، ورحيمًا، فالمشكلة، هنا، تكون في إمكانيّة أن يحمل إنسان محدود في طيّاته هذه الفضائل بشكلها **المطلق**.

إنّ المجمع الخلقدونيّ، الذي انعقد في العام ٤٥١م، والذي أسبغ على الكريستولوجيا المحافظة تعريفًا رسميًّا لأوّل مرّة، قد جزم ببساطة أنّ يسوع المسيح قد كان «تامًّا في الألوهيّة والإنسانيّة». لذلك، فقد كان له طبيعتان، إحداهما إلهيّة، والأخرى بشريّة، قائمتان «بلا أيّ اختلاط، أو تغّير، أو انقسام، أو انفصال. وإنّ التمايز بين الطبيعتَين لا يمكن أن يتعارض مع اتّحادهما بأيّ شكل من الأشكال، بل هما تحتفظان بصفاتهما، وتتكاملان لتكوّنا شخصًا

---

(١) هي الأناجيل الثلاثة الأولى، **متّى**، **ومرقس**، **ولوقا**. وهي سُمِّيت كذلك لأنها متشابهة، ويمكن قراءتها الواحد إزاء الآخر، فهي تسرد القصص نفسها عن يسوع، وتتبع ترتيب الأحداث نفسه عمومًا. [المترجم]



واحدًا». لذلك، إنّ المسيح قد تحلّى بالصفات الإلهيّة كلّها، كما تحلّى بالصفات البشريّة كلّها، «مع كون الصفات التابعة لكلّ طبيعة محفوظةً». لكنّ المجمع لم يبيّن كيفيّة إمكان قيام هذه المفارقة، فهو قد أصرّ على أنّ المسيح قد كان إنسانًا تامًّا، وإلهًا تامًّا. وقد تعمّد المجمع استثناء أيّ عقيدة تنكر إحدى الطبيعتَين، ولكنّه لم يبيّن معنى أن يكون أحد ما إنسانًا تامًّا وإلهًا تامًّا في الوقت نفسه.

إنّ أبسط طريقة لشرح ذلك هي التحدّث عن وجود عقل إلهيّ في جسد بشريّ. لكنّ هذه الطريقة رُفِضَت لأنّ أيّ كائن لا يمتلك عقلًا بشريًّا لا يمكن أن يكون كائنًا بشريًّا حقًّا. كما ظهرت نماذج أشدّ تعقيدًا، فقد اقترح أبوليناريوس، مثلًا، أنّ الكائن البشريّ يتكوّن من جسد، وعقل، وروح. وفي حالة يسوع، كان العقل والجسد بشريَّين، ولكنّ الروح هي التي كانت اللوغوس الأبديّ. ولكن حتّى هذه الفكرة رُفِضَت لأنّ كون روح يسوع غير بشريّة، يعني، مجدّدًا، أنّه لم يكن إنسانًا تامًّا. مع ذلك، حاول كثيرون آخرون، في خلال الخلافات الكريستولوجيّة التي نشبت، منذ القرن الثالث وحتّى القرن التاسع تقريبًا، ابتكار نماذج أخرى كان بعضها جدّ مبتكَر. ولكن اعتُبِرَت هذه النماذج كلّها ضربًا من ضروب الهرطقة لأنّها لم تراعِ إمّا ألوهيّة يسوع أو إنسانيّته. وتستمرّ هذه المحاولات اليوم، ولعلّ أكثرها إثارةً للاهتمام، في عصرنا الحاليّ، نظريّة العقلَين لتوماس موريس[١] وغيره. وأنا قد انتقدت هذه النظريّة بالذات في موضع آخر. كما أنّني مستعد لانتقادها في هذا الكتاب إن كان أيّ من

---

(١) Thomas V. Morris, *The Logic of God Incarnate* (Ithaca, N.Y: Cornell Univ. Press, 1986).

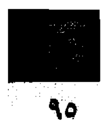


الكتّاب الآخرين يعتقدون أنّ نظريّة العقلَين هي نظريّة مقبولة[١].

لكن ألا يمكن تجاوز هذه المشاكل كلّها من خلال فكرة **الإخلاء** الإلهيّ (*kenosis*)، وهي فكرة تفيد بأنّ اللّه قد أخلى نفسه، آخذًا صورة إنسان؟ ألا يمكننا القول، منسجمين مع مدرسة كريستولوجيّة كاملة، إنّ الإله الابن، بصيرورته إنسانًا، قد أخلى نفسه من صفاته الإلهيّة كلّها حتّى يصبح إنسانًا تامًّا وبالكامل؟ إنّما كانت نظريّة الإخلاء هذه محلّ انتقاد شديد، فهل يبقى الإله إلهًا إذا ما تجرّد من صفاته الإلهيّة؟ وبأيّ معنًى كان يسوع الإله المتجسّد إن كان مفتقرًا إلى الصفات التي تجعل من الإله إلهًا؟ لكن خلافًا لما قاله الخلقدونيّون من استحالة تقسيم الطبيعة الإلهيّة، يمكن قول إنّ يسوع كان يمتلك بعضًا من الصفات الإلهيّة دون غيرها. فلعلّ الإله الابن قد جرّد نفسه من بعض الصفات كوجوب الوجود، وكلّيّة القدرة، وكلّيّة العلم، وكلّيّة الوجود، مع احتفاظه ببعض الصفات الأخرى مثل الإحسان، والمحبّة، والحكمة، والرحمة، والعدل. إنّما سيكون من الضروريّ، عندئذ، الخروج بتفسير للكيفيّة التي يفقد فيها واجب الوجود وجوبه. لكن حتّى وإن توضّحت هذه المسألة، ستظلّ فكرة الألوهيّة الناقصة مشوبةً بمشاكل جمّة لأنّ الأخلاق الإلهيّة هي مطلقة، فكيف تتجلّى في كائن محدود؟ لا ريب في أنّ الكائن المحدود **يعجز** عن امتلاك صفات مطلقة. لذا، سيجب قول إنّ يسوع قد اختزن من الأخلاق الإلهيّة قدر ما يمكن اختزانه في الحياة البشريّة المحدودة، وذلك عوضًا من القول: «فيه [في المسيح] يحلّ كلّ ملء اللاهوت جسديًّا» (**كو** ٢:٩).

---

(١) John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, chapter 5.





التجسّد ويسوع من منظور تعدّديّ

لكنّ اختزال الألوهيّة بهذه الطريقة يكاد لا يختلف عن فهم يسوع فهمًا «متحرّرًا» قوامه أنّ يسوع كان رجلًا منفتحًا على حضرة اللّه، ومنصاعًا لمشيئته إلى حدّ أنّ اللّه قد استطاع التصرّف على الأرض من خلاله. وهذا يعني أنّ يسوع قد كان، نوعًا ما، تجسُّدًا للّه بأفعاله. إنّ التجسّد، هنا، هو استعارة، كما في العبارتَين: «إنّ أبراهام لينكون قد جسّد روح الاستقلال الأمريكيّ»، و«إنّ هتلر قد كان الشرّ المتجسّد». بهذا المعنى المجازيّ، يمكن القول: «بقدر ما ينفّذ أيّ مخلوق بشريّ مشيئة اللّه، يكون اللّه متجسّدًا، مجازيًّا، في فعله». فكلّما تصرّف شخص ما بمحبّة تجاه مرضى الجسد أو الذهن، والضعفاء المظلومين، واللاجئين، والأطفال المعرّضين للخطر، والفقراء المستضعفين، والثكالى المفجوعين، تتجسّد محبّة اللّه على الأرض.

لذلك، ليس لفكرة كون يسوع الإله المتجسّد أيّ معنًى حرفيّ مقبول، حتّى الآن على الأقلّ. بل هي فكرة مشبعة بمعنًى مجازيّ هو أنّ يسوع قد كان منفتحًا أيّما انفتاح على الوحي الإلهيّ، ومستجيبًا للروح الإلهيّة بلا نقاش، ومنصاعًا لمشيئة اللّه تمام الانصياع، إلى حدّ أنّ اللّه استطاع أن يعمل على الأرض به ومن خلاله. هذه هي عقيدة التجسّد الصحيحة برأيي.

وتنسجم هذه الكريستولوجيا مع العقيدة التي تفيد بأنّ أشخاص الثالوث الثلاثة ليسوا أشخاصًا لهم وعي وإرادة، كما يوحي المعنى المعاصر لكلمة أشخاص، بل هم أشخاص بالمعنى القديم للكلمة، وهو معنى **الشخصيّة**. أمّا **الشخصيّة**، فهي دور يؤدّيه أحد



ما. وعلى سبيل المثال، كانت لفطة **الشخصية**، على خشبات المسارح الرومانيّة، تشير إلى القناع الذي يرتديه الممثّل ليؤدّي دوره في المسرحيّة. لذلك، ليس الأشخاص الثلاثة إلّا الطرق الثلاثة التي تبرز عبرها علاقة اللّه بالبشر، بكونه الخالق، والمغيِّر أو المخلِّص، والروح الباطنيّ. بعد هذا كلّه، تنتفي الحاجة إلى نظريّة الكفّارة التي تفسّر كيف تمكّن اللّه، بموت يسوع، من أن يغفر خطايا البشر. فيسوع قد علّم الناس الصلاة الربانيّة ليتقرّبوا إلى اللّه مباشرةً، بكونه أباهم السماويّ، وليسألوه المغفرة الإلهيّة ويرجوها من دون شفيع أو أضحية تكفّر عن ذنوبهم.

كما أنّ يسوع، في مثله عن الابن الضالّ، قد علّم المسيحيّين أنّ اللّه يغفر الخطايا بلا قيود، ويتقبّل أولئك الذين يتوبون توبةً صادقةً. فعندما عاد الابن الضالّ، تائبًا بصدق، لم يقل له والده: «لأنّني أب عادل مثلما أنّني محبّ، لا أستطيع أن أسامحك حتّى تكفّر عن ذنبك تمامًا»، بل «تحرّكت أحشاؤه، وأسرع فألقى بنفسه على عنقه وقبّله طويلًا... [وقال ائتوا] بالعجل المسمّن فنأكل ونتنعّم، لأنّ ابني هذا كان ميتًا فعاش، وكان ضالًا فوُجِد» (**لوقا** ١٥:٢٠، ٢٣-٢٤). أمّا في مثل الفرّيسيّ والعشّار، فكان حال العشّار أن «وقف من بعيد، لا يشاء أن يرفع عينَيه نحو السماء، بل قرع على صدره قائلًا: 'اللّهمّ ارحمني أنا الخاطئ'». فقال يسوع: «أقول لكم إنّ هذا نزل إلى بيته مبرَّرًا دون ذاك» (**متّ** ٩:١٢). ويكرّر يسوع على أنّه جاء ليوصل الخاطئين إلى قبولهم رحمة اللّه، تائبين، إذ يقول: «اذهبوا وتعلّموا معنى القول: 'إنّي أطلب رحمةً لا ذبيحةً'» (**متّ** ٩:١٢).

وعلى خلاف العقائد التقليديّة الأخرى كلّها، يتطابق ما ذكرته



مع التعدّديّة الدينيّة، إذ يمكن أن يرى مؤيّد التعدّديّة يسوع على أنّه الشخص الذي جعل اللّه حقيقةً بالنسبة إلى الناس جميعًا، والذي علّمهم كيف يعيشون بصفتهم أهل ملكوت الربّ، قائدهم الروحيّ الموقَّر، وملهمهم، ومثالهم الأعلى. ومن الجدير بالذكر إمكان اعتقاد هذا كلّه من دون الانجرار وراء إنكار أنّ تأثير القادة الروحيّين الآخرين وأساليب الوحي الأخرى هو نفسه تقريبًا.



الردّ على جون هيك

كلارك بينوك

كتب جون هيك عددًا من الكتب الأكاديميّة المتقنة التي تتناول جوانبَ متعدّدةً في فلسفة الدين والتعدديّة الدينيّة. ولطالما أُعجِبت به لنجاحه في إيصال الأفكار اللاهوتيّة الصعبة إلى قرّائه. أمّا هذا المقال، فينقل أفكار هيك إلى القارئ المحافظ بأسلوب سلس، على أنّه لا يضيف جديدًا إلى فكر هيك في مجال التعدديّة الدينيّة. وقد حدّث هيك القرّاء، من خلال سرده لقصّة حجّه الروحيّ، عن الحقيقة التي اكتشفها.

أمّا أنا، فسأجانب الصدق إن لم أعبّر عن بعض الانزعاج الذي شعرت به عندما قرأت شهادته بنجاحه في الإفلات من المذهب الإنجيليّ. فأنا، بصفتي إنجيليًّا، أحبّ الشهادات الشخصيّة عادةً. لكنّني لا أحبّ أن يقلّل أحدهم من قدري بكلامه. فقد شعرت أنّ جون هيك قد أخبرنا أنّه كان إنجيليًّا بغية أن يجعل منّا جميعًا ليبراليّين، وأنّه يستغلّ الفصل الذي كتبه لهذه الغاية. كما أنّني أعتقد أنّ أقواله قد أثارت حفيظتي لأنّني قد اعتنقت المذهب الإنجيليّ بعد أن كنت ليبراليًّا. وأنا أتفهّم، بصدق، مخاوفه السابقة التي كانت تتعلّق بالتفكّر في مشيئة اللّه الخلاصيّة الشاملة، لكنّ قراراته الأخيرة لم تكن صائبةً. بل قد أورثني توجهّه حزنًا، وذلك لرؤيتي أنّ ملكوت اللّه قد خسر عالم لاهوت كان بإمكانه أن يكون من مناصري خطّة اللّه الرامية إلى خلاص العالم حقّ الخلاص من خلال المسيح.



حدث التحوّل المصيريّ في حياة جون هيك في برمنغهام حيث خاض تجاربَ إيجابيّةً مع أناس من أديان أخرى، ما جعله يعتنق العقيدة التعدديّة التي تفترض وجود إله مجهول وراء الأديان جميعها. ويبدو أنه غيّر اللاهوت الذي كان يعتمده، من أساسه، بناءً على لقائه بعض القدّيسين من الأديان الأخرى. ولسخرية القدر، كان يمكن أن يؤيّد هيك، بالسهولة نفسها، عقيدةً تمجّد المسيح باعتماده النظرة الشموليّة المبنيّة على الخبرة. فيمكن أن يرى صاحب النظرة الشموليّة فعل النعمة الإلهيّة في حياة المتديّنين غير المسيحيّين. بمعنًى آخر، ليست القداسة حجّةً كافيةً لتأييد التعدديّة. فالصالحون المذكورون في **العهد القديم**، أمثال أيّوب وملكي صادق، يثبتون، مع أنّهم ليسوا يهودًا، أنّ إله بني إسرائيل ليس بغافل عن غير المشمولين بعهد إبراهيم. وأنا لا أعارض حقيقة اشتمال الأديان الأخرى على القدّيسين، بل إنّ نظرتي الشموليّة تدفعني لتوقّع ذلك، لكنّها لا تدفعني لإجراء مراجعة لاهوتيّة جذريّة. أمّا جون هيك، فتُظهِر القصّة التي رواها بنفسه كيف وقع في الخطإ، إذ إنّه اختبر القداسة فعلًا، لكنّهِ أساء تفسير دلالتها اللاهوتيّة. بمعنًى آخر، استنتج جون هيك ما لم تستلزمه تجربته أصلًا.

أتتكافأ الأديان من الناحية الأخلاقيّة؟

منذ تلك المرحلة فصاعدًا، يسعى هيك إلى جعل طرحه سلسلةً من الحجج المنطقيّة. أمّا الحجّة الأولى، فهي أنّ الأديان تتساوى، على ما يبدو، في قدرتها على تهذيب الأشخاص، وجعلهم صالحين على المستويَين الأخلاقيّ والروحيّ. بناءً على ذلك، يُفترَض أن يكون عمل الأديان منصبًّا على السلطان القدسيّ الإلهيّ نفسه. فالأديان

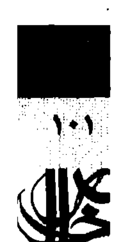


كلّها لها قدّيسوها، لذا لا يهمّ معتقد المرء. فما هي العيوب التي تشوب هذه الحجّة؟

أوّلًا، كما يقول هيك، سيعارض بعض الناس الطرح الذي أدلى به. فكيف نطمئنّ إلى أنَّ الأديان الأخرى تغيّر الخاطئين كما يفعل يسوع المسيح؟ وما هي القداسة على أيّ حال؟ أهي حياة تُمضَى في خدمة الفقراء؟ أم أنّها حياة تُقضَى في التفكّر بالآخرة؟ ما أشدّ غموض هيك في بعض الأحيان! أمّا أنا، فأنظر حولي، وأرى نعمًا من قبيل حقوق الإنسان، ومفهوم الدولة الحديث، ورعاية المرضى والفقراء، والحفاظ على البيئة، وخدمة الآخرين بصدق، وألاحظ أنّها نعم أثمرها **الإنجيل**. ويُحتمَل أن تكون هذه النعم هي الدليل على سلطان المسيحيّة القدسيّ المتفوّق على أديان الشرق الأقصى، وهي التي تفرز مجتمعات راكدةً، وعلى الإسلام الذي يفرز مجتمعات متعصّبةً.

ثانيًا، حتّى لو كان هيك محقًّا في الحديث عن تساوي الأديان في قدرتها التغييريّة، فإنّ هذا لا يحلّ مشكلة بطلان بعض المعتقدات. فالمورمونيّون هم أناس طيّبون عمومًا، لكنّ ذلك لا يعني أنّ نظرتهم اللاهوتيّة والتاريخيّة صحيحة. كما يجب إجراء اختبارات أخرى للتثبّت من صحّة هذه المعتقدات. لذا، لا حاجة إلى التسرّع في تأييد الخلاصات الميتافيزيقيّة المبنيّة على أساس القداسة فقط.

ثالثًا، يقول هيك إنّ معتقدات المرء لا تهمّ إذا كان خلوقًا في تصرّفاته. بمعنًى آخر، كأنّ هيك يقصد أنّ العلاقة بين المعتقدات والتصرّفات لا تتعدّى هذه الحدود. لكن في الحقيقة، يختلف الحال كثيرًا إن كان المرء يؤمن بأنّ الخلاص يعتقه من تبعات العاقبة



الأخلاقيّة، أو بأنّ الفقراء في هذه الحياة يلقَون جزاءهم على ما اقترفوه في حيوات سابقة، أو بأنّ الشرّ هو مجرّد وهم، أو بأنّ العالم الماديّ لا أهميّة له. ولسخرية القدر، من المرجّح أنّ هيك، وهو الليبراليّ الغربيّ، يدعو إلى حراك اجتماعيّ شبيه بالحراك الذي يبتغيه دعاة مداراة الآخرين. لكنّ معظم أشكال علم اللاهوت حول العالم ترفض مداراة أتباع الأديان الأخرى أساسًا. لذا، إنّ مسيحيّة هيك الليبراليّة هي أفضل ما يرسي أسس قيمة القداسة التي يعتمدها.

الحقّ المجهول

أمّا في حجّته الثانية، فيتسرّع هيك إلى استنتاج أنّ الأديان كلّها استجابات بشريّة للمطلق. وبما أنّ الأديان كلّها لها قدّيسوها، يفترض هيك أنّ حقًّا مطلقًا مجهولًا يكمن وراء كلّ منها. لذلك، يكون السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو التالي: لم لا أعتبر أنّ اللّه، هو، ببساطة، وحدة غير متمايزة تعلو على أيّ تسمية بالتحديد؟ لا شكّ في أنّني أستطيع ذلك، لكنّ النظر إلى الموضوع بهذه الطريقة سوف يثير بعض الأسئلة حتمًا.

أوّلًا، يدّعي هيك اعتماد نظرة تتجاوز الرموز الإلهيّة المتولّدة من ثقافات أديان العالم المختلفة. لكنّ هذه النظرة مألوفة في الأديان الشرقيّة التي تؤمن بوحدة الوجود. بمعنًى آخر، إنّ ادّعاءه هو بنفس **خصوصيّة** الادّعاء المسيحيّ، ما يجعل هيك مستعليًا خفيةً، لأنّه ينتقد فكرةً، ثمّ يأتي بمثلها، ولا يرى في ذلك بأسًا. ثانيًا، كيف تيقّن هيك من أنّ الحقّ موجود وغير قابل لأن يُعرَف؟ أأوحي ذلك إليه دون غيره من الناس؟ ثالثًا، حتّى لو كان الحقّ موجودًا بالفعل، ليس





لدى البشر أدنى فكرة عن ماهيّته، فهل هو يحبّهم، أم يكرههم، أم أنّه نائم مثلًا؟ برأيي، لا تربح تجارة تشتري إلهًا مجهولًا بإله يسوع، فإنّ تجارةً كهذه تمنع كشف حقيقة الأديان الخبيثة الباطلة الشيطانيّة.

لذلك، يكون الحلّ الأنجع هو الامتناع عن البتّ بمسألة صحّة بعض المعتقدات أو بطلانها، وذلك لتجنّب الوقوع في فخّ اللّا أدريّة آخر الأمر. ففي العلوم مثلًا، لا ييأس العالِم من محاولة اكتشاف العالَم لمجرّد أنّ بعض الناس لا يتّفقون معه. لذا، فلنبقِ مسألة الحقيقة مفتوحة الآفاق، وليتشارك الناس الأمور التي قد تيقّنوا من صحّتها. وبذلك لا يتعرقل التبشير بَالمسيحيّة، بل يمضي قُدُمًا.

الكريستولوجيا

أمّا حجّة هيك التالية، فهي تتعلّق بالكريستولوجيا، إذ إنّه يريد من المسيحيّين أن يقدّروا استعارة اللّه المتجسّد حقّ قدرها، لكن من دون أن يفترضوا، فعليًّا، حقيقة اللوغوس الإلهيّ الذي أصبح جسدًا. فهو يريدهم أن يفهموا يسوع على أنّه تجسيد الحياة البشريّة المثاليّة التي كانت استجابةً صادقةً للّه الفاعل فيها، وأن يقدّسوا هذا الدين بكونه واحدًا من الاستجابات البشريّة للّه، زاعمًا أنّ التفكير بهذه الطريقة يخدم قضيّة السلام العالميّ والحوار بين الأديان.

يرغب هيك في أن يترك انطباعًا بأنّ الكريستولوجيا التي يعتمدها تقوم على اعتبارات تاريخيّة تفيد بأنّ عقيدة التجسّد لم تكن من تعاليم يسوع، واعتبارات لاهوتيّة تفيد بأنّ هذه العقيدة ليست منطقيّةً أصلًا. لكن من المرجّح أنّ تحليله هذا هو مجرّد تبرير



للموقف الذي يتطلّبه نظامه الفكريّ. فكما بات القرّاء الكرام يعلمون، أيّد هيك النظرة التعدّديّة قبل أن يحلّ إشكاله المتعلّق بيسوع. هذا يعني أنّ هيك قد توصّل سلفًا إلى قناعة تفيد **باستحالة** الوحي الخلاصيّ إذا ساوينا بين الأديان انطلاقًا من وجود الحقّ المجهول. لذلك، إنّ إيمانه بالتجسّد والثالوث كان ليفسد عليه كلّ شيء توصّل إليه. بمعنًى آخر، إنّ الجهد الذي يبذله هيك للتخلّص من مفهوم التجسّد يتعلّق بالأيديولوجيا أكثر من تعلّقه بتقديم الأدلّة. وللتوضيح، بالنسبة إلى هيك، وبغضّ النظر عن الأدلّة، **يستحيل** أن يكون يسوع أكثر من قدوة ملهمة. بمعنًى آخر، إنّ رفض التجسّد، عند هيك، قد كان قاطعًا منذ بدايته.

لكن في الوقت نفسه، لا ريب في أنّ هيك عالم ضليع كتب نقدًا محكمًا لا يمكن تجاهله ببساطة. فكتاب (*The Metaphor of God Incarnate*) ليس بالكتاب البسيط. لذا، اسمحوا لي بأن أدلي ببعض التعليقات. أوّلًا، هل كانت عقيدة التجسّد من تعاليم يسوع؟ تعتمد الإجابة عن هذا السؤال، جزئيًّا، على هويّة نقّاد **الإنجيل** الذين يعتبرهم المرء ثقةً. فعلى سبيل المثال، إنّ المشكّكين الذين كانوا حاضرين في «ندوة يسوع»[١] يرفضون الأدلّة التي تصبّ في مصلحة قيامة يسوع الجسديّة وادّعائه الألوهيّة. أمّا نيكولاس توماس رايت، وريتشارد هايز، مثلًا، فيخالفان هؤلاء المشكّكين. وأمّا أنا، فأقول إنّ

---

(١) إنّ ندوة يسوع هي ندوة عقدها روبرت فانك برعاية معهد ويستار (Westar Institute) منذ العام ١٩٨٥ وحتّى التسعينيّات. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الندوة، التي ضمّت حوالى مئة وخمسين شخصًا، قد عُقِدَت من أجل التثبّت من صحّة أقوال يسوع الناصريّ وأفعاله. [المترجم]



ادّعاء يسوع الألوهيّة أسّس لما سيُعرَف، لاحقًا، بعقيدة التجسّد، وأثبت صحّتها.

ثانيًا، هل عقيدة التجسّد واضحة المعاني؟ تكمن الإجابة، جزئيًّا، في مدى الجهد الذي قد يبذله العقل البشريّ لتفسير لغز الإله المتجسّد. أمّا أنا، فلا أعتقد أنّ هذا اللغز سيصير عقليًّا محضًا. لذلك، أنا أعتقد أنّ كريستولوجيا الإخلاء هي أفضل ما يفسّر هذا اللغز من دون أن يتبدّد عنصر الغموض تمامًا، وذلك لأنّ التجسّد هو هبة الحريّة الإلهيّة للبشر.

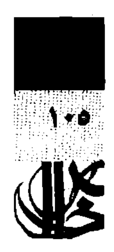
ثالثًا، أتنطوي السوتريولوجيا[1] الأنسلميّة[2]، التي تؤيّد عقيدة التجسّد، على حجج منطقيّة؟ لا، بل إنّ حججها تجانب المنطق. وهيك نفسه يشير إلى طريقة أفضل منها لمقاربة الموضوع. فيذكر علماءَ اللاهوت اليونانيّين الذين رأوا أنّ فعل يسوع يختصر مراحل الحياة الإنسانيّة، ويقلب مسار المعصية التي بدأها آدم رأسًا على عقب، وذلك عوضًا من اعتقادهم أنّ فعل يسوع هو استرضاء لله تعالى.

وفي الأحوال كلّها، لا ريب في أنّ هيك ناقد ضليع بالكريستولوجيا التاريخيّة، كما أنّ نظرته التعدّديّة التوحيديّة تتخلّلها محاولات لاستمالة القرّاء، ومساع إلى هدّ معتقداتهم التقليديّة. أمّا بالنسبة إلى تأثيرها فيّ شخصيًّا، فهي تجعلني أرجو أن يظهر جيل جديد من العلماء الإنجيليّين القادرين على الدفاع عن عقيدة التجسّد بقدر استطاعة هيك على انتقادها.

---

(١) أي علم دراسة العقائد الخلاصيّة. [المترجم]

(٢) نسبةً للقدّيس أنسلم. [المترجم]



لكن بنظر هيك، لا تمسّ ملاحظاته الدين المسيحيّ بسوء، بل هو يرى أنّه قد غربل المعتقدات الثانويّة التي ترسّخ شعور المسيحيّين بالتفوّق على الآخرين فقط. لكنّ الاتجّاه الليبراليّ، عمومًا، ينحو هذا النحو. فالليبراليّون يعتقدون أنّهم إن استطاعوا تجريد **الإنجيل** من مكوّناته التي ينفر منها الرأي العامّ، يكونون قد صانوه من الاندراس. لكنّ الذي يحصل، في الواقع، هو فساد الملح[1]. فلا حياة للمسيحيّة الليبراليّة إذا اكتفت بطاعة الأهواء السائدة، ولم تقدّم جديدًا يُذكَر. كما أنّها تجعل من نفسها إمّعةً، وتفسد الكنائس، وتحرم العالَم **الإنجيل**. فإذا اهتدينا بهدي هيك، لن يسمع الناس بنور العالم بعد الآن، ولن يعرفوا أنّ اللّه، الذي لم يره أحد قطّ، قد أظهره الابن الوحيد (**يو** ١:١٨). كما أنّهم لن يعرفوا شيئًا عن الخليقة الجديدة، ولا عن اللّه الذي تصالح مع العالم (**٢كو** ٥:١٧، ١٩). إذًا، لا ينبغي أن يُشعِر الدين المسيحيّ أتباعه بالفوقيّة، بل يجب أن يشعرهم بالمسّرة لحال الأمم الأخرى التي باتت الآن تعرف شيئًا عن الخلاص، وصار يُرجَى لها الخير.

(١) فساد الملح هو إشارة إلى الآية التالية: «أنتم ملح الأرض. فإذا فسد الملح، فماذا يعيد إليه ملوحته؟ إنّه لا يعود يصلح لشيء إلّا لأن يُطرَح خارجًا ليدوسه الناس» (متّ ٥:١٣). [المترجم]



الردّ على جون هيك

أليستر ماكغراث

إنّ مقال الأستاذ جون هيك واضح وبليغ، وأنا شعرت أنّ التعامل مع نصّه قد كان سهلًا ويسيرًا. كما أنّني قد استسغت، بشدّة، روايته عن اعتناقه المذهب الليبراليّ بعد أن كان إنجيليًّا محافظًا. ولعلّ ذلك يعود إلى أنّ حجّي الفكريّ قد كان بالاتّجاه المعاكس. فأنا رفضت المذهب الليبراليّ لأنّني رأيت أنّه ضعيف من الناحيتَين الإبستيمولوجيّة والبرهانيّة. لكنّ التصريح بذلك لم يكن مألوفًا في السبعينيّات، فأنا ما زلت أذكر أنّ العديد من أكاديميّي جامعتَي أوكسفورد وكايمبردج كانوا يرفضون المقاربات الكريستولوجيّة الإنجيليّة بشيء من الفظاظة. لذا، لا بدّ من توضيح أنّ رفض الكريستولوجيا الإنجيليّة هو ظلم بيّن إن كان مبنيًّا على أساس تعميمات من قبيل زعم أنّ «يسوع لم يدَّعِ الألوهيّة». كما أنّني أعتقد أنّ جون هيك قد سقط، من حيث لا يدري، في فخّ الإفراط في تسخيف الأمور. ولعلّ ذلك يعود إلى قلّة اطّلاعه على غزارة الكتابات الإنجيليّة الأكاديميّة التي أبصرت النور منذ العام ١٩٨٠ فصاعدًا، والتي وثّقها، مشكورًا، كلّ من دوغلاس جايكوبسن وفريدريك شميدت[١].

---

(١) Douglas Jacobsen and Frederick Schmidt, «Behind Orthodoxy and Beyond It: Recent Developments in Evangelical Christology,» *Scottish Journal of Theology 45* (1993), pp. 515-541.



قطعيّة الكريستولوجيا

تعتمد المقاربات الكريستولوجيّة الإنجيليّة الحديثة على نُهُج لاهوتيّة تشبه تلك التي استخدمها كلّ من وولفهارت بانينغيرغ، ويورغن مولتمان، وإبرهارد يونغل عندما صاغوا كريستولوجيّاتهم الخاصّة. وقد تكون هذه النهج محافظةً، بمعنى أنّها تؤيّد العقائد المسيحيّة التقليديّة. لكن في الواقع، إنّ هذه النهج بعيدة كلّ البعد عن التفسير **الإنجيليّ** الحرفيّ الساذج الذي ينسبه الأستاذ هيك إلى الاتّجاه المحافظ. فالمذهب الإنجيليّ له رونق يجذب المسيحيّين العاديّين، الأمر الذي أدّى إلى صياغة اللاهوت الإنجيليّ، وشرحه، والدفاع عنه بعبارات يقدر المسيحيّ العاديّ على فهمها بسهولة.

وكما سبق أن أشرت في المحاضرات التي ألقيتها في بامبتون[١] في جامعة أوكسفورد في العام ١٩٩٠، إنّ الانتقال من توكيدات **الإنجيل** الروائيّة إلى التوكيدات العقائديّة الميتافيزيقيّة هو معقّد وجدّ دقيق، لكنّه مجد بلا شكّ[٢]. وأنا أتساءل، رغمًا عنّي، عمّا إذا كان الهجوم المضلّل اللافت الذي شنّه الأستاذ هيك على الكريستولوجيا الإنجيليّة من أمارات النقص الذي يعتري معرفته بالاتّجاه الإنجيليّ. ولعلّه يستمدّ استنتاجاته من ذكريات أيّام صباه. كما تدلّ محاولاته البالية الساعية إلى تحريض العلماء

---

(١) إنّ محاضرات بامبتون هي مجموعة من المحاضرات التي تتمحور حول علم اللاهوت المسيحيّ والتي بدأ إلقاؤها في العام ١٧٨٠ التزامًا بوصيّة جون بامبتون. [المترجم]

(٢) Alister E. McGrath, *The Genesis of Doctrine* (Oxford: Blackwell, 1990).

الأصوليّين على علماء الاتّجاه السائد، كأنّما النقاط المشتركة منعدمة بينهم، على فقدانه الصلة بالواقع العلمائيّ القائم في بريطانيا وشمال أمريكا. وهو، بذلك، يذكّرني بدراسة توم رايت التي نالت استحسانًا، والتي تناولت كريستولوجيا **العهد الجديد**[١]. بل إنّ مجرّد استعمال مصطلح الأصوليّة في مقال هيك يرجع إلى ما كان سائدًا في العصر الليبراليّ الذهبيّ في الستينيّات والسبعينيّات، لكنّ الأمور قد تغيّرت مذ ذاك. وأنا أتساءل، رغمًا عنّي، مرّةً أخرى، عمّا إذا كان هيك يدرك أنّ الإنجيليّة والأصوليّة قد صارا مصطلحَين مختلفَين من حيث التعريف، وذلك لأنّ في مقاربته ما يوحي بأنّه لا يفرّق بينهما[٢].

وعلى أيّ حال، أنا شعرت بأنّ نقده الذي استهدف المذهب الإنجيليّ، في هذه المرحلة المحوريّة، مبتذل، وبال، وغير مستند إلى المعلومات، إلى حدّ أنّني لم أعرف ما الذي ينقده هيك بالضبط. فالأستاذ هيك لم يمنّ علينا بتسمية العلماء الإنجيليّين الذين يؤيّدون الآراء أو المقاربات التي لا تروق له، مع أنّ المناظرات اللاهوتيّة لا تتقدّم إذا أطلقنا التعميمات المقولبة المنسوبة إلى مصدر مجهول. وإذا أراد هيك مناقشة أقوال عَلَم من أعلام الكريستولوجيا الإنجيليّة الحديثة، يمكنه أن يناقش المحاضرات التي

(١) Tom Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK/ Minneapolis: Fortress, 1992).

(٢) للاطّلاع على تفاصيل الفرق بينهما، انظر،

Alister McGrath, *Evangelicalism and the Future of Christianity* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity/London: Hodder & Stoughton, 1994).



ألقيتها في بامبتون، الأمر الذي سيكون مفيدًا لي ولشريحة واسعة من الناس.

لكن في الأحوال كلّها، أنا أقدّر إقرار الأستاذ هيك بأنّ الكريستولوجيا هي مسألة جوهريّة. ففي نهاية المطاف، إنّ المقاربات التي تتناول التعدديّة الدينيّة هي جزء من الكريستولوجيا. كما أنّ هويّة يسوع المسيح تؤثّر أيّما تأثير في المقاربة التي يعتمدها المرء تجاه المسيحيّة والأديان الأخرى. بمعنًى آخر، **ليست** المسألة أخلاقيّةً **البتّة**. وعلى أيّ حال، أنا لا أعتقد أنّ المسيحيّين متفوّقون بأخلاقهم على غيرهم من البشر تلقائيًّا. فإنّ ادّعاءً مماثلًا يستند إلى افتراض أنّ المعايير الأخلاقيّة هي واحدة حول العالم، ما يسمح بالحكم على الأخلاق الفرديّة من المنطلق نفسه. لذا، لعلّ إحدى أهمّ ميزات العيش في زمن ما بعد الحداثة هي القدرة على التخلّي عن فكرة الأخلاق الكونيّة العامّة.

بمعنًى آخر، إنّ هويّة يسوع المسيح هي لبّ القضيّة. فإذا كان المسيح إنسانًا كغيره من الناس، أمكن وضعه في خانة «المعلّمين الصالحين»، لكنّني لم أجد في **العهد الجديد**، ولا في المرحلة المسيحيّة التأسيسيّة أيّ دليل على هذا التصنيف. بل إنّ يسوع إنسان مختلف. وهذا لا يعني، تلقائيًّا، أنّه متعال عن مستوى البشر. فهذا الاستنتاج يأتي نتيجةً لمقدّمات أخرى سآتي على ذكرها لاحقًا. أمّا في هذه المرحلة، فيجب أن تُعطَى المسيحيّة التقليديّة فرصةً للتعبير عن نفسها، إذ يعتقد المسيحيّون أنّ يسوع المسيح مختلف عن المعلّمين الدينيّين الآخرين. فعلام يرتكز هذا الاختلاف؟ وكيف يُعبَّر عنه؟ وما هي نتائجه؟ وقبل الإجابة عن أيّ من هذه الأسئلة،





تجدر الإشارة إلى أنّ أيّ حجّة تدّعي أنّ المسيحيّين يرَون يسوع المسيح على أنّه مجرّد معلّم دينيّ صالح هي حجّة يمكن انتقادها، انتقادًا محقًّا، لأنّها تستند إلى طريقة مشوّهة وغير موثوق بها لفهم المسيحيّة.

كما أنّني أتساءل عمّا إذا كان الأستاذ هيك قد انهمك بإطلاق فرضيّات غير واقعيّة أصلًا عن الأديان. ولذلك السبب بالذات، سرّني جون كوب، وهو من روّاد الحوار البوذيّ المسيحيّ، عندما قال ما يلي:

«إنّني لا أرى سببًا بديهيًّا يدعو إلى افتراض أنّ للدين جوهرًا، أو أنّ أديان العالم الكبرى كلّها لها غاية محوريّة هي التديّن. بمعنًى آخر، إنّني لا أرى دليلًا عمليًّا يؤيّد هذا الرأي، بل لا يؤيّده إلّا العرف العلمائيّ وقدرة اللغة على التضليل. لذلك، إنّني أطالب بتعدديّة تسمح لكلّ دين بأن يعرّف نفسه، ومقاصده، ودور العناصر الدينيّة الكامنة فيه»[١].

لذا، يكمن لبّ القضيّة، برأيي، في التعامل بأمانة مع النظم الإيمانيّة.

تفوّق المسيحيّة

إنّ أكثر الأمور مدعاةً للقلق، بالنسبة إليّ، هو الانتقاد الذي يوجّهه

---

(١) John B.Cobb Jr., «Beyond Pluralism,» in G. D'Costa, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990), p. 84.



الأستاذ هيك إلى أيّ ادّعاء بتفوّق المسيحيّة. فمصطلح «تفوّق» مشحون بالمعاني، ومحرِّك للمشاعر، كما أنّه قد يكون مضلِّلًا. فلا يسلم من الكثير من النقد كلّ من يدّعي أنّ المسيحيّ، بمقتضى إيمانه، يتفوّق **بأخلاقه** على الكونفوشيوسيّ. لكنّ هذا المعنى هو فقط واحد من المعاني التي يحملها هذا المصطلح. فعندما كنت أعدّ بحث الدكتوراه في البيولوجيا الجزيئيّة في جامعة أوكسفورد، غالبًا ما كنت أصادف عددًا من النظريّات التي تسعى إلى تفسير ظاهرة ما. وكنت، في النهاية، أحكم بصحّة النظريّة التي تفوق غيرها بترابطها، وتناسبها مع الملاحظة التجريبيّة، وقدرتها على التوصّل إلى النتائج الصحيحة. وقد كنت مضطرًّا إلى الحكم استنادًا إلى هذه الطريقة، ما لم أرد التخلّي عن الفرصة لتحصيل قدر أوفى من الفهم. لكن عندما كنت أفضّل نظريّة ما على غيرها، وأعلن «تفوّقها»، لم أكن أحكم على مدى أخلاقيّة النظريّات الأخرى، ولا على أخلاق مؤيّديها. بل ما كنت أعلنه، ببساطة، هو أنّ هذه النظريّات لم تتناسب مع المعطيات التجريبيّة كغيرها، ما جعلها أقلّ جدارةً لتكون إطارًا لفهم العالم. وأنا أعتقد أنّ الأستاذ هيك هو مستعدّ للتحدّث عن «تفوّق» التعدديّة بهذا المعنى، بما أنّه يعتقد أنّها أفضل من باقي المقاربات في فهم أديان العالم. لذا، أنا أعلن عن حقّي في الحديث عن «تفوّق» المسيحيّة بهذا المعنى. ولا يرمي هيك، بذكره البعد الأخلاقيّ، في هذه المرحلة، إلّا إلى إفساد حجّة دامغة.

يقول الأستاذ هيك إنّ «أحدًا لا يستطيع تأكيد تفوّق أحد أديان العالم الكبرى على غيرها على المستوى الأخلاقيّ». وإنّ صحّة قوله هذا تعود، جزئيًّا، إلى حقيقة أنّ ما من إطار أخلاقيّ كونيّ موحّد يمكن، على أساسه، الخروج بحكم عامّ وشامل، وذلك بسبب انهيار



النظرة الكونيّة التي كانت سائدةً في عصر التنوير. لكنّ النقاش لا يدور حول الأخلاق. فعلى سبيل المثال، إنّ المناقشات العلميّة التي جرت في الخمسينيّات حول بنية الحمض النوويّ الجزيئيّة لم تستند إلى تحديد النموذج الذي يتفوّق على غيره من ناحية الأخلاق. ومن النماذج التي كانت مطروحةً نموذج لينوس بولينغ مثلًا. كما لم تستند إلى تحديد الفريق البحثيّ الألطف، بلّ كان السؤال الذي طُرِح طيلة مدّة المناقشات هو التالي: أيّ نموذج هو الأقرب إلى الواقع الحاليّ والمستقبليّ؟

لكن يبدو أنّ الأستاذ هيك يرغب في تجنّب إصدار أي حكم من هذا النوع، معلنًا أنّ الأديان، بالمعنى الغامض الذي ينسبه إليها، تتجاوز كلّ المحاولات لإثبات صحّتها أو بطلانها. وينطبق الأمر نفسه على نظريّته التي أراها تعتمد على أسس برهانيّة غير منطقيّة، ما يجعلها عاجزةً عن إثبات أيّ شيء أو نفيه. هنا، تتّضح سياسة الكيل بمكيالَين عند هيك، فهو يعتمد مقاربةً نقديّةً تفنّد أدلّة المسيحيّة التقليديّة، وتتسامح مع أدلّة النظريّة التعدّديّة. كما أنّ الأستاذ هيك نفسه يذكر أنّ الاختلافات الواضحة بين أديان العالم هي نتيجة لإدراك الحقّ بطرق مختلفة، لكنّه لم يذكر أيّ دليل عمليّ يُعتَدّ به لإثبات صحّة زعمه. لكن يمكن أيضًا قول إنّ الأديان مختلفة، ويجب احترام اختلافها، أو قول إنّ بعضها باطل ببساطة. وقد عبّر ليسلي نوبيغن عن الرأي نفسه تقريبًا في تعليقه على آراء ويلفريد كانتويل سميث حين قال:

«من الواضح أنّ صفة «المتعالي»، بنظر سميث، هي صفة شكليّة فحسب، إذ يمكن أن يُفهَم المتعالي، سواءً كان أنثى أم ذكرًا، بالطريقة التي يختارها العابد. فيستحيل أن تكون أيّ عبادة باطلةً أو



مضلّلةً لأنّ الحقيقة التي يُتوجَّه إليها بالعبادة مجهولة أصلًا. ويقتبس سميث الكلمات التي وردت في **اليوغا فاسيستها** (*Yoga Vasistha*)، والتي قال إنّها أحد أشدّ الكلمات اللاهوتيّة التي يعرفها تبصّرًا، وهي: «لا صورة لك، بل إنّ صورتك الوحيدة هي معرفتنا بك». لذلك، مرفوض هو أيّ زعم يؤيّد انحصار المتعالي في دين واحد، كالزعم المسيحيّ بأنّ المتعالي قد حلّ، بكلّ ملئه، في يسوع (**كو** ١٩:١). وما من معايير يمكن، بالاستناد إليها، اختبار صحّة المفاهيم المختلفة المتعلّقة بالمتعالي، لأنّنا إذا حاولنا ذلك، نصطدم بحائط مسدود هو الذاتيّة المطلقة. فالمتعالي غير قابل لأن يُعرَف»[1].

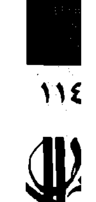
وبناءً على الأدلّة التي أوردها الأستاذ هيك، أنا لا أعرف كيف عساه أن يسلم من النقد عينه.

ومن المرجّح ألّا يعير الأستاذ هيك هذا النقد اهتمامًا لكونه نقدًا غير بليغ من الناحية الفلسفيّة، لكن للفلسفة حدودها. وكما يعرف أيّ مؤرّخ متخصصّ بالعلوم الطبيعيّة، تحطّمت مصداقيّة فيزياء عصر النهضة الأرسطيّة والكوزمولوجيا الهيغليّة بعد الإصرار الدؤوب على المطالبة بالأدلّة المستمدَّة من التجربة. فهل يستطيع الأستاذ هيك، بعد زعمه أنّ الأديان كلّها هي استجابات أو تجسّدات مختلفة للحقّ، أن **يريني** هذا الحقّ المفترض رأي العين؟ هل هو قابل للملاحظة العامّة، أم أنّه مجرّد نتيجة تفرض نفسها على الناس بعد ملاحظتهم شيئًا معيّنًا؟ وإن كان الحقّ غير معروف، لم يبني

---

(١) انظر،

Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), pp. 159-161, pp. 168-170.



هيك مزاعم جدّ واثقة على أساسه؟ على سبيل المثال، لا ريب في أنّ أحدًا لا يستطيع أن **يريني** كواركًا، لكنّ العلماء قادرون على أن يبيّنوا لي الاعتبارات التجريبيّة والنظريّة التي أدّت إلى افتراض حقيقة الكوارك والإقرار بها. من المنطلق نفسه، هل يستطيع الأستاذ هيك إثبات أنّ حقّه المفترض يُستجَاب له أو يتجسّد بطريقة معيّنة؟ من المعروف أنّ هيك قد كتب كثيرًا، مطالبًا بثورة في علم اللاهوت تشبه ثورة كوبيرنيكوس. لكنّ ثورة كوبيرنيكوس التي يضرب هيك بها الأمثال قد قامت بعد دحض الرأي الذي كان سائدًا قبلها عن طريق **الملاحظة التجريبيّة العامّة**. وهذا ما أدّى، في نهاية المطاف، إلى فرض صحّة الرأي الجديد، بل إلى تفوّقه على الآراء الأخرى كلّها.

برأيي، يطرح الأستاذ هيك حقًّا غير معروف، وعامًّا، وشاملًا، يكمن خلف الظواهر الدينيّة كما يراها هو. لذا، وبالنسبة إلى نظريّته التي تفتقر إلى الأدلّة، إنّ طرحه هذا هو أفضل ما يكون. لكن بالنسبة إلى المراقب اليقظ، إنّ طرح هيك يؤكّد أنّ النظريّة التعدّديّة ليست إلّا واحدةً من المحاولات العديدة التي تسعى إلى تفسير تنوّع الأديان واختلافها. كما أنّها ليست، من أيّ ناحية من النواحي، نظريّةً تتفوّق على غيرها من النظريّات، بما فيها المقاربات الإنجيليّة الثلاث المذكورة في هذا الكتاب. لكن في عصر ما بعد الحداثة الذي نعيشه، لا أستطيع أن أنكر أنّ هذه النظريّة هي صحيحة بالنسبة إلى الأستاذ هيك بنفسه. كما أنّها نظريّة تروق لأصدقائي البهائيّين، الذين قالوا إنّها تشبه معتقداتهم مع أنّها تنطوي على مصطلحات مربكة. لكن يبقى واقع الأمر أنّ المسيحيّة تطرح خيارات أخرى أراها متفوّقةً على غيرها.



الردّ على جون هيك

ر. دوغلاس غايفيت وو. غاري فيليبس

إنّ موالاة الأستاذ جون هيك للتعدديّة الدينيّة تعتمد، بمعظمها، على معارضته للمسيحيّة المحافظة. لذا، سنبدأ بالردّ على انتقاداته العديدة التي طالت المذهب المحافظ، ثمّ سنبدي بعض الاعتراضات المباشرة على الخيار التعددي الذي يؤيّده.

نقد المذهب المحافظ

يمكن تصنيف العديد من اعتراضات هيك على المذهب المحافظ ضمن فئة الإشكالات **الكتابيّة**، التي تشمل الظواهر التي تتعارض مع المعرفة العلميّة، والتي وردت في **الكتاب المقدّس**. كما يعترض هيك على التأكيدات **الكتابيّة** التي تتعارض مع الحدس الإنسانيّ الأخلاقيّ السامي، وعلى «التناقضات بين نصّ **إنجيليّ** وآخر». بالطبع، تتنوّع الإشكالات في **الكتاب المقدّس**، ولا يصحّ تجاهلها ببساطة. فلا حاجة إلى إنكار هذه الإشكالات، أو إلى الطعن في عقيدة عصمة **الإنجيل**. فالدفاع عن هذه العقيدة، في مقابل النظريّات البديلة المتعلّقة بطبيعة **النصّ**[١]، انطلاقًا من المبادئ

---

(١) على سبيل المثال، هذه النظريّة تحسن تفسير الظواهر المتّصلة بكتابة الإنجيل والنظر في محتواه أكثر من غيرها من النظريّات البديلة، بما فيها نظريّة هيك. ثمّ إنّها لأفضل تفسير لموقف يسوع من الإنجيل. وليس ترك نظريّة معقولة وقائمة بذاتها، لمجرّد أنّها مشوبة بحفنة من التناقضات، إلّا مجانبةً للعقل، حتّى =



العقليّة المقبولة عمومًا، هو ممكن. كما أنّ العديد من الفرضيّات المعقولة والمبتكَرة قد بدّدت الانطباع الظريف الذي يفيد بأنّ **الإنجيل** يحتوي على أخطاء لا ريب فيها[1].

وعند هيك عدد من المآخذ على صحّة **العهد الجديد** التاريخيّة، وعلى منطق عقيدة التجسّد. ووفقًا لما يراه هيك، يستحيل أن يكون يسوع التاريخيّ هو نفسه يسوع المذكور في **الإنجيل**، إذ إنّ صورة المسيح في **العهد الجديد** هي نتيجة لتراكم الأساطير التي نشأت في المرحلة الممتدّة من حياة المسيح وحتّى كتابة **العهد الجديد**. كما

= وإن كانت هذه العيوب، التي يسمّيها هيك «أسئلةً مزعجةً»، لا تزال قائمةً. انظر،

J. P. Moreland, «The Rationality of Belief in Inerrancy,» *Trinity Journal* n.s. (1986), pp. 75 - 86; Norman L. Geisler, ed., *Inerrancy* (Grand Rapids: Zondervan, 1979).

(١) انظر،

John W. Haley, *An Examination of the Alleged Discrepancies of the Bible* (Nashville: B. C. Goodpasture, 1951); Gleason L. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids: Zondervan, 1982); Norman Geisler and Thomas Howe, *When Critics Ask: A Popular Handbook on Bible Difficulties* (Wheaton: Victor Books, 1992).

لكنّ هذه المشاكل لا يجب أن تصرف انتباهنا عن الحقيقة، فعقيدة التجسّد تدعمها وثائق العهد الجديد التي تظلّ جديرةً بالثقة من الناحية التاريخيّة، حتّى وإن لم تكن معصومةً من الخطإ. فالصحّة التاريخيّة التي تتميّز بها رواية ما لا تبطلها بعض الأخطاء التاريخيّة. انظر،

William Lane Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection* (Lewiston, NY / Queenston, Ont.: Edwin Mellen, 1989), chapters 9-10.



يزعم هيك أنّ يسوع لم يدّع قطّ أنّه اللّه. فإذا كان زعمه محقًّا، يصير منطق التجسّد عرضةً للنقاش لأنّه يستدعي قول يسوع إنّه اللّه.

ثمّ إنّ رواج رحلة البحث عمّن يسمّى يسوع التاريخيّ هو ناشئ عن الأحكام المسبقة على طبيعة اللّه وعلاقته الممكنة بالتاريخ البشريّ[١]. أمّا الردّ على العلماء المتطرّفين الذين صاروا ظاهرةً بحدّ ذاتهم، فيحتاج إلى تفنيد كامل يستهدف المذهب الطبيعيّ وتطفّلاته الفارغة على الوسط الأكاديميّ. لكنّ هذا لا ينفي تعدّد طرق الحفاظ على الصحّة التاريخيّة لما ورد في **العهد الجديد** من أنّ يسوع قد اعتبر نفسه اللّه.

مثلًا، تبرز الكريستولوجيا العليا في الأقوال التي صدرت عن يسوع والتي أقر بأصالتها أشدّ النقّاد تطرّفًا. فنورمان بيرين، وهو عالم ينتهج نهج رودولف بولتمان، قد طبّق النقد الشكليّ[٢]، واعتمد معيار المخالفة[٣] لتحليل **الأناجيل** الأربعة، وتوصّل إلى تحديد

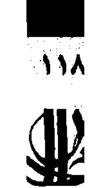
---

(١) يظهر هذا في كتاب:

Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus, ed. Michael J. Wilkins and J. P. Moreland (Grand Rapids: Zondervan, 1995).

(٢) إنّ النقد الشكليّ هو واحد من وسائل النقد الكتابيّ، وهو يصنّف مقاطع الإنجيل وفقًا لنمطها الأدبيّ، ثمّ ينسب كلّ نمط إلى المرحلة الزمنيّة التي كان متناقَلًا شفهيًّا في خلالها. ويسعى النقد الشكليّ إلى تحديد السياق التاريخيّ والشكل الأصليّ لمقطع معيّن من مقاطع الإنجيل. [المترجم]

(٣) يُطبَّق معيار المخالفة كما يلي: إذا كان أحد الأقوال المنسوبة إلى يسوع مشابهًا لغيره من الأقوال التي كانت متداولةً في تلك المرحلة الزمنيّة، ما من سبب مقنع يدعو إلى نسب ذلك القول إلى يسوع نفسه. فقد يكون قولًا شاع بين =



تعاليم يسوع التي يمكن اعتبارها أصيلةً بكلّ ما للكلمة من معنًى[١].
بعد ذلك، تحقّق العالم الإنجيليّ رويس غرونلر من كلّ ما توصّل إليه بيرين، مركّزًا تركيزًا خاصًّا على طريقة تعبير المسيح عن نفسه بكلماته وأفعاله. وخلص غرونلر إلى أنّ الكريستولوجيا الكامنة في أقوال يسوع الأصيلة لا تختلف عن الكريستولوجيا العليا الواردة في الأقوال التي نُسبَت إلى يسوع في **الإنجيل**، والتي يرفض النقّاد المتطرّفون الاعتراف بها[٢].

لكنّ هؤلاء النقاد يواجهون معضلةً حقيقيّةً، فإمكانيّة تركيب صورة يسوع التاريخيّ، وهي الغاية التي يسعَون إلى تحقيقها، تعتمد على وفرة المعلومات الموثوقة عن أقوال يسوع وأفعاله. ومن الواضح أنّ **العهد الجديد** هو المصدر الذي يجب أن يُلتجَأ إليه للحصول على هذه المعلومات. لكنّ أيّ عالم يقارب وثائق **العهد الجديد**، متحيّزًا إلى المذهب الطبيعيّ، سوف يلاقي صعوبةً في العثور على

= الحاخامات، ثمّ نُسِب إلى يسوع بعد موته، وقبل كتابة الأناجيل. أمّا إن كان القول مخالفًا لكلّ الكلام الذي كان متداولًا في تلك الحقبة، فإنّ ذلك سبب يدفع إلى اعتقاد إمكانيّة صدور ذلك القول عن يسوع شخصيًّا. [المترجم]

(١) انظر،

Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (New York: Harper & Row, 1967).

(٢) انظر كلّ من،

Royce Gordon Gruenler, *New Approaches to Jesus and the Gospels: A Phenomenological and Exegetical Study of Synoptic Christology* (Grand Rapids: Baker, 1982); David F. Wells, *The Person of Christ:A Biblical and Historical Analysis of the Incarnation* (Westchester, Ill.: Crossway, 1984), pp. 37-43.



أيّ معلومة ذات قيمة تاريخيّة لرسم صورة يسوع التاريخيّ بطريقة مقبولة وبعيدة عن الكريستولوجيا العليا. وحين يستبعد الناقد المعلومات التي توحي بصحّة الكريستولوجيا العليا، ما يبقى بين يديه بالكاد سيكفيه لرسم صورة واقعيّة عن يسوع التاريخيّ.

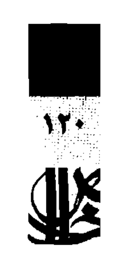
فلكي يدلي جون هيك بحجّة دامغة تدحض صحّة ادّعاء يسوع أنّه اللّه، وتحافظ على العناصر الجوهريّة في **شخصيّة** يسوع **الظاهريّة**، عليه أن يستوفي ثلاثة شروط. أوّلًا، يجب على هيك تحديد أقوال يسوع التي يقبلها ويوافق على الاعتراف بأصالتها. ثانيًا، يجب عليه أن يدحض محاولات إثبات الكريستولوجيا العليا في الأقوال التي يقبلها. فلن يجدي مجرّد إصراره على أنّ انطواء كلمات يسوع وأفعاله على ادّعاء للألوهيّة «يثير الكثير من الجدل»، بل عليه أن يناقش هذا الطرح[١]. ثالثًا، ينبغي لهيك أن يذكر المعطيات التي يقبلها عن يسوع التاريخيّ بالاستناد إلى الأقوال القليلة التي يوافق على الإقرار بصحّتها. لكن إن لم يفعل هيك ذلك كلّه، لا يعقل أن يصرّ على قداسة يسوع. مع ذلك، إنّ قداسة يسوع هي من ركائز دلالة المسيح الدينيّة وقيمة المسيحيّة عند هيك. لكن لسوء حظّه، تكون أيّ معلومة موثوقة عن يسوع مشبعةً بمبادئ

---

(١) يستند هيك نفسه إلى نوع مشابه من الفينومينولوجيا ليخرج باستنتاجات تتعلّق بدلالة يسوع الدينيّة. انظر كتابه،

An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent (London: Macmillan, 1989), pp. 44-46,156-157,216-220,262-263,299-300,304,321,326,332-333.

وهو يعتمد على الفينومينولوجيا، إذ يدّعي قداسة الرموز الدينيّة الأخرى.



الكريستولوجيا العليا. لهذا، نصرّ، **مع كامل الاحترام** لهيك، على أنّ يسوع قد قال إنّه اللّه بالفعل، ونكرّر العبارة اللاتينيّة: «*aut Deus, aut nom bonus*»، وهي تعني: «إمّا أنّه قد كان إلهًا أو أنّه لم يكن رجلًا صالحًا»[١].

ونحن لا نؤمن بمحوريّة ألوهيّة يسوع في الكريستولوجيا السابقة لعيد الفصح فحسب، بل نسلّم، طائعين، لصيغة الكريستولوجيا الخلقدونيّة أيضًا. وبما أنّ هيك يكرّس ربع فصله تقريبًا لنقد عقيدة التجسّد التقليديّة، لا بدّ من الردّ على ما قد أورده.

فلنتّفق، أوّلًا، على ما يدّعيه هيك، فهو لا يقول إنّ عقيدة التجسّد المحافظة هي خلف[٢]، بل هو يقول إنّ هذه العقيدة

---

(١) يعني هذا أنّ يسوع، إن لم يكن إلهًا، فهو إمّا فاسق، أو مختلّ، إن لم يتّصف بالصفتَين معًا.

(٢) يُلام هيك، جزئيًّا، على الالتباس الذي ينسبه إلى غيره في هذا المجال. فهو يقارن الجملة التقليديّة التالية: «إنّ يسوع الناصريّ التاريخيّ هو أيضًا اللّه»، بالتعبير التالي: «هذه الدائرة المرسومة بالقلم على الورقة هي أيضًا مربّع»، قائلًا إنّ كلا الجملتَين هراء محض. انظر،

«Jesus and the World Religions,» in *The Myth of God Incarnate,* ed. John Hick (London: SCM, 1977), p. 178.

لكنّ مثل الدائرة، في الحقيقة، ليس هراءً، بل هو مجرّد خطإ منطقيّ بالضرورة. فلو كان هراءً، لما كان يمكن أن يكون خطأً. لكن بما أنّه خطأ، هو ليس هراءً. ولا يمكن أن يكون مقصد هيك أنّ مقولة «يسوع هو اللّه» خاطئة من الناحية المنطقيّة، فهو ينكر احتمال الخطإ المنطقيّ حكمًا. [المترجم: الهراء هو المنطق الفاسد الذي لا نظام له]. انظر،

Thomas V. Morris, *The Logic of God Incarnate* (Ithaca, N.Y.:Cornell Univ. Press, 1986), p. 21, n.4.



ليست ذات دلالة دينيّة لأنّ حججها قد عجزت عن تبيان كيفيّة كون يسوع المسيح إلهًا تامًّا وإنسانًا تامًّا[١]. ومن المثير للاهتمام أنّ هيك نفسه يقول في موضع آخر: «يجوز، منطقيًّا، اعتقاد صحّة أيّ شيء غير متناقض ذاتيًّا. لكن من الناحية الدينيّة، ليس كلّ شيء غير متناقض ذاتيًّا مقبولًا بالضرورة»[٢]. ونظرًا لرسوب التجسّد الحرفيّ في اختبار الدلالة الدينيّة، يستعيض هيك عنه بتفسير مجازيّ[٣].

لكن هل يُعقَل أن ينكر هيك عقيدة التجسّد المحافظة لهذا السبب؟ بدايةً، مع أنّ هيك لا يذكر أيّ دليل على صحّة كلامه، هو يصرّ على أنّ عقيدة التجسّد لا معنًى لها إلّا إذا أمكن إيضاح **العلاقة بين إنسانيّة يسوع وألوهيّته** بما لا يقبل الشكّ[٤]. لكن لم عسى أيّ كان أن يفكّر بهذه الطريقة، لا سيّما أنّ اللّه نفسه هو أحد أطراف المعادلة؟ لذلك، من واجبنا أن نذكّر هيك بأنّ معنى هذه العقيدة هو مختزَن في نتيجة القضيّتَين التاليتَين:

---

(١) انظر،

John Hick, *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993), pp. 103-104, 106.

(٢) ibid., p. 104.

(٣) «أنا لا أتحدّث عن شيء فريد من حيث المبدأ، بل أتحدّث عن التفاعل الإلهيّ والإنسانيّ الحاصل في أشكال الانفتاح الإنسانيّ على حضرة اللّه بالطرق والدرجات المختلفة».

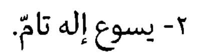
ibid., p. 109.

(٤) Ibid.,p. 3.





١- يسوع إنسان تامّ.



٢- يسوع إله تامّ.

يمكن قبول نتيجة القضيّتَين إذا دعت أسباب وجيهة لتصديق أنّهما صحيحتان في الوقت نفسه، وإذا انتفى أيّ سبب قد يؤدّي إلى استحالة كونهما صحيحتَين في الوقت نفسه. لذا، لا معنى لكون إيضاح نتيجة القضيّتَين صعبًا أو مستحيلًا حتّى. بمعنًى آخر، لا يكفي العجز عن شرح **كيفيّة** اتّحاد الطبيعتَين في شخص واحد لاعتقاد أنّ النتيجة باطلة. فإذا دعت أسباب وجيهة لإثبات نتيجة القضيّتَين معًا، يكون المعتقد المسيحيّ التقليديّ منطقيًّا وممكنًا.

ومع أنّ جون هيك لا يثبت تعارض القضيّتَين من الناحية المنطقيّة، هو يعتقد أنّ نتيجتهما باطلة، لكن ليس ذلك إلّا لأنّ اجتماع القضيّتَين يعني ضمنيًّا ما يلي:

٣- إنّ يسوع هو المخلّص الوحيد.

ولا ريب في أنّ هذه النتيجة هي جديرة بالازدراء بالنسبة إلى هيك، وذلك لأنّ العالم فيه أديان أخرى غير الدين المسيحيّ. ثمّ إنّ هيك يدرك أهميّة العقيدة التقليديّة التالية: «إذا كان يسوع الناصريّ هو اللّه المتجسّد بالفعل، يكون الدين المسيحيّ الدين الوحيد الذي أقامه اللّه شخصيًّا. لذا، يجب أن يتفرّد هذا الدين بتفوّقه على الأديان الأخرى»[١]. لكنّ «التحدّي الخطير الذي لا مناص منه» قد نشأ عن «المعرفة الجديدة بالأديان الأخرى... ففي

---

(١) Ibid., ix; cf. p. 7.



هذه المرحلة، تبرز حساسيّة المسألة، إذ إنّ ادّعاء المسيحيّة التفوّق الصريح أو الضمنيّ، بكونها محور عمل اللّه الخلاصيّ على الأرض، قد غدى مستبعَدًا في ظلّ الوعي العالميّ الجديد الذي يتميّز به عصرنا الحالي»[١].

بمعنًى آخر، يقول هيك إنّ نتيجة القضيّتَين باطلة لأنّها تستدعي تفرّد المسيحيّة بما يتعارض مع الوعي المستنير الذي لا ينكر أديان العالم الأخرى. لكنّنا نقول لهيك إنّ اتّهام اللّه بسوء الخلق إن دبّر الأمور تدبيرًا لا ينسجم مع أفهام الناس، أو مع أهوائهم الدينيّة، لا يعدو كونه جعجعةً لا معنى لها.

لكن لو علم المرء مسبقًا أنّ التجسّد هو أسمى أشكال التجلّي الإلهيّ الممكنة على المستوى الميتافيزيقيّ، واعتقد أنّ تجلّي اللّه يمكن أن يحصل بأسمى أشكاله، لأصبح التجسّد **متوقَّعًا** حتّى وإن لم **يُفسَّر** بالضرورة. فإذا لم نستبعد إمكانيّة التجسّد مسبقًا، ولم نستطع تفسيرها تمامًا، يمكن أن يكون التجسّد نوعًا من التجلّي الإلهيّ المقُدَّر. بذلك، يكون الغموض الذي يكتنف عقيدة التجسّد عين مصداقيّتها، خاصّةً إن أفلتت هذه العقيدة من تهمة التعارض المنطقيّ.

على أيّ حال، يتميّز الموقف المحافظ **بدلالة دينيّة** تتفوّق على دلالة الاستعارة المجازيّة التي صاغها هيك[٢]، بالإضافة إلى

---

(١) Ibid., p. 7.

(٢) من الجدير بالذكر أنّ هيك يعتقد أنّ علم اللاهوت، على أنواعه، هو من صنع البشر؛ انظر مقاله حول الموضوع.



كونه موقفًا صحيحًا من الناحية الموضوعيّة. فرأي هيك لا يُعتَدّ به بنظر الدين لأنّه ليس واقعيًا. أمّا الرأي التقليديّ، الذي يفوق رأي هيك عمقًا، فهو يفيد بأنّ اللّه قد تدخّل في مسار التاريخ البشريّ، كاتبًا على نفسه الرحمة، لكي يصلح ما فسد من النفس البشريّة جرّاء الخطايا، ويعيد الانسجام بينه وبين البشر. لكنّ لاهوت هيك لا يحتوي على وصف واقعيّ للوجود الإنسانيّ، الذي يشخّص المذهب المحافظ علّته، فيقول إنّه يعاني الانسلاخ عن الخالق الشخصيّ نتيجةً لانحلال الأخلاق. ونحن نتوقّع أنّ تفسير هيك التعدّديّ، الذي يتناول عقيدة التجسّد بأسلوب الأسطورة والمجاز، والذي يقوم على رسم يسوع التاريخيّ بصورة فانية ومثيرة للشكّ، سيتلاشى من خانة الخيارات الدينيّة المعمول بها في نهاية المطاف.

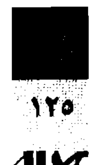
تعدديّة هيك الدينيّة

إذا ذكرنا اعتراف هيك بأنّ تعدّديّته الدينيّة تكون باطلةً إذا كانت عقيدة التجسّد صحيحةً، وإذا كانت الأدلّة التي تدعم عقيدة التجسّد دامغةً بما يكفي، تنتفي الحاجة إلى نقد تعدّديّة هيك مباشرةً. لكنّ هذا لا يحلّ بعض المشاكل الأخرى التي تستحقّ الذكر[١].

---

(١) يطرح ر. دوغلاس غايفيت هذه المشاكل في كلمته التي ألقاها في ظلّ مجريات مؤتمر ويتون اللاهوتيّ الأوّل. انظر،

R. Douglas Geivett, «John Hick's Approach to Religious Pluralism,» *Proceedings of the Wheaton Theology Conference* 1 (Spring 1992), pp. 43-53.



أوّلًا، **هل الكون غامض حقًّا من الناحية الدينيّة؟** يقول هيك إنّ الكون «غامض من الناحية الدينيّة»، وإنّ «الكون، كما يختبره البشر حاليًّا، يمكن أن يُفسَّر عقليًّا وتجريبيًّا بالطرق الدينيّة والطبيعيّة على حدّ سواء»[١]. وهذا الرأي هو ركيزة من ركائز رؤية هيك التعدّديّة. فهو يفسِّر موقفه، معتبِرًا وجهات النظر الدينيّة المتباينة ردودًا أصيلةً تتساوى في استجابتها للواقع الذي يسمّيه «الحقّ». وفي حين يرفض هيك اللاهوت الطبيعيّ، نقول نحن إنّ الكون أوجده خالق شخصيّ يمكن أن يُعرَف ثمّ يُرجَى لتبديد مخاوف البشر وهواجسهم.

لكنّ هيك يعتقد أنّ الحقّ غير متمايز البتّة، ما يعني أنّ الحقّ لا يتّصف بخصائص تنسجم مع مفاهيمنا البشريّة. أمّا نحن، فنحتجّ على هذا الرأي لأنّ البشر لن يكونوا مضطرّين إلى اعتماد موقف لا أدريّ تجاه طبيعة الحقّ إن كان هو فعلًا مصدر وجودهم. ومن الصحيح أنّ اللّه، في الدين المسيحيّ، لا يمكن فهمه فهمًا كاملًا ونهائيًّا. لكنّ ذلك لا يعني أنّه لا يمكن أن يُفهَم فهمًا جزئيًّا صحيحًا. ثمّ إنّ اللّه يظلّ معروفًا حقًّا حتّى وإن كان معروفًا بأدنى درجات المعرفة. لذلك، إنّ المسيحيّين المحافظين هم على استعداد لتقديم أوصاف إلهيّة حاسمة وحرفيّة من دون أن يحدّوا الطبيعة الإلهيّة.

كما أنّ فكرة الحقّ غير المتمايز هي غير معقولة مفاهيميًّا، فهيك قد قال إنّ «مفهوم **سونياتا** (*Sunyata*) البوذيّ... هو رمز حسن من رموز الحقّ»[٢]. لكن إن كان الحقّ غير متمايز بقدر ما يزعم

---

(١) Hick, *An Interpretation of Religion, p. 129.*

(٢) Ibid., p. 246.



هيك، تكون الإشارة إليه بالرموز مستحيلةً أصلًا، وذلك لأنّ الرموز هي أدوات دلالة. فهي تحمل مدلول موضوع ما، وتوصله إلى ذات عارفة مدركة. أمّا الحقّ غير المتمايز، فلا يمكن أن تكون له أيّ دلالة يمكن إيصالها بواسطة الرموز.

ومن المشكِل أيضًا اعتقاد هيك أنّ الحقّ يتجلّى، في الأديان المختلفة، عن طريق الأوصاف الحقيقيّة الصحيحة. فتجلّي كيان ما يعني تكشُّف خصائص هذا الكيان، كلّيًّا أو جزئيًّا. إنّما الحقّ غير المتمايز لا يتّسم بأيّ خصائص معيّنة. لكن حتّى إنّ اتّصف الحقّ بخصائص موضوعيّة تجعل منه كيانًا مستقلًّا، لن يعرف البشر أيًّا من هذه الخصائص إذا لم يستطيعوا معرفة الحقّ معرفةً عقليّةً. لذلك، لا يمكن أن **يتجلّى** الحقّ عن طريق التجربة على الإطلاق.

وماذا عن حجّة **تكافؤ الأديان من الناحية الأخلاقيّة**؟ يؤيّد هيك التكافؤ بين المسيحيّة والعديد من أديان العالم الأخرى، وذلك عن طريق مقارنة أخلاق أتباع كلّ من هذه الأديان. فيقول: «لم يظهر لي أنّهم [أتباع الأديان الأخرى]، عمومًا، على مستوًى أخلاقيّ وروحيّ يختلف عن مستوى المسيحيّين». من المؤسف، هنا، أنّ هيك يخلط بين أحد **أهداف** الدين وبين **معيار الحقيقة** الدينيّة.

وفي حين يخلص هيك إلى أنّ أتباع الأديان المختلفة هم على مستوًى واحد من الفضيلة تقريبًا، تنصّ التعاليم المسيحيّة على أنّ البشر كلّهم، وبغضّ النظر عن انتماءاتهم الدينيّة، هم خاطئون محتاجون إلى النعمة الإلهيّة (**أش** ٦٤:٦، **أر** ١٧:٩-١٠، **رو** ٣:٢٣ و٦:٢٣، **١يو** ١:٩-١٠). لذلك، إنّ مقارنة الفضائل الأخلاقيّة بين دين وآخر ليست في محلّها، بل إنّ المهمّ هو مكان الإنسان من اللّه. ففي الدين المسيحيّ، إنّ الناس كلّهم سواسية في عجزهم أمام اللّه



تعالى، وإنّ اللّه الرؤوف بالناس قد كتب خلاصهم عن طريق يسوع المسيح (**رو** ٥:٦-١١).

وفي النهاية، لا يقوم تفوّق المسيحيّة الأخلاقيّ على سيرة المسيحيّين المعرّضين لارتكاب الخطايا، بل تشهد عليه حياة يسوع الخالية من الآثام، بكونه الإنسان الإله المتجسّد الذي يُحسَب برّه للذين يؤمنون به (**٢كو** ٥:٢١، **عب** ٤:١٥، و٥:٧، و٧:٢٦، و١٢:١-٢). بمعنًى آخر، لا شأن للمسيحيّين بمحاولة إثبات تفوّقهم الأخلاقيّ، ولا يجب أن يرضى أيّ كان ببعض التخمينات البشريّة عن شروط الخلاص، ما دام اللّه قد أوضح هذه الشروط صراحةً. لذا، يجب أن تستند أسباب اعتقاد أنّ اللّه يهتمّ بخلاص البشر إلى تصوّر يتناول الطبيعة الإلهيّة بكثير من الدقّة. وهو تصوّر يفقده هيك نظرًا لرفضه اللاهوت الطبيعيّ والوحي الإلهيّ اللفظيّ.

وماذا عن **الحياد الدينيّ** الذي يدّعيه هيك؟ إنّ الحياد الدينيّ الذي يؤيّده هيك ليس إلّا خرافةً. ففي حين أنّ تعدّديّة هيك قد توحي بأنّه محايد في ما يتعلّق ببعض أشكال الوعي الدينيّ، إنّ نظرته إلى المتعالي تشبه، إلى حدّ كبير، التصوّرات الشرقيّة عن وحدة الوجود. لكنّ التعدّديّة ما برحت تتناقض مع أركان المسيحيّة على مرّ التاريخ. أمّا التوفيق بين الأديان والتعدّديّة الدينيّة، فهما من سمات الفكر الشرقيّ. لذلك، يبدو أنّ الحقيقة الدينيّة بأشكالها الشرقيّة تطيب لهيك أكثر من الدين الذي وُلِد في كنفه.

ثمّ إنّ تعدّديّة هيك لا تشجّع الحوار الصادق بين الأديان. فلا مناص من أن يسأل المؤمن نفسه عن جدوى الالتزام بدين معيّن، وحتّى عن معنى هذا الالتزام، إن كان يعتقد بصحّة النظريّة التعدّديّة. فالعديد من المؤمنين يقبلون هذه النظريّة على حساب



إيمانهم الدينيّ الذي يضطرّون إلى إعادة فهمه بطريقة مختلفة جذريًّا. ولهذا السبب بالتحديد، إنّ هيك مستعدّ لصياغة لاهوت مسيحيّ جديد منسجم مع الرؤية التعدّديّة. لكنّ اللاهوت المسيحيّ التقليديّ لا ينسجم مع التعدّديّة الدينيّة. لذا، يتوقّع التعدّديّون من الذين يؤيّدون توجّهًا مسيحيًّا مختلفًا أن يضحّوا بما يعتقدون أنّه وعي أصيل لكي يكونوا أقرب إلى التعدّديّة. لكن هل يحسِن هيك إلى المسيحيّين حقًّا حين يدعوهم إلى الإقدام على تسوية مماثلة؟

الخاتمة

باختصار، يجدر بالقارئ الكريم أن يدرك أنّ ترك هيك المسيحيّة الأصوليّة، والتزامه بالليبراليّة الكلاسيكيّة، ليس نقطةً تُسجَّل لصالحه بالضرورة. فالعديد من المفكّرين الآخرين الذين يؤيّدون المعتقدات المسيحيّة التقليديّة خاضوا لجج النسبيّة الدينيّة ثمّ عادوا، في نهاية المطاف، إلى ملاذهم المحافظ. كما أن البابا لاون الأوّل قال في حزيران من العام ٤٤٩م إنّ «دفاعنا عن معتقدنا سوف يثمر حين يُدَان الرأي الباطل بلسان أهله»[١]. ونحن نرجو، بكلّ احترام، أن يدرك هيك، يومًا ما، أنّ معرفة اللّه ممكنة، وأنّ هذه المعرفة، التي تتأتّى عن طريق اللاهوت الطبيعيّ، تسفر عن توقّع منطقيّ هو أن يصلح اللّه حال الإنسانيّة بالبشارة التي هي يسوع المسيح.

---

(١) «Pope Leo I's Letter to Flavian of Constantinople,» in *The Christological Controversy,* ed. Richard A. Norris Jr. (Philadelphia: Fortress, 1980), p. 155.



خاتمة الفصل الأوّل

جون هيك

اسمحوا لي، أوّلًا، أن أعبّر عن سروري لمشاركتي في هذا الكتاب. فقد لاحظت، في الأعوام القليلة المنصرمة، رغبة المفكّرين الإنجيليّين البارزين في التصدّي للمشاكل التي تفرضها التعدّديّة الدينيّة، وفي التحاور مع المسيحيّين الآخرين من مختلَف الأطياف. وأنا أرحّب بفرصة المشاركة في حوار مماثل إن كان صادقًا. فكما يقول جايكوبسن وشميدت في مراجعتهما للتطوّرات الأخيرة في الكريستولوجيا الإنجيليّة، إنّ كتاب (*The Myth of God Incarnate*) (١٩٧٧) قد كان له الأثر المؤسف الذي أدّى إلى «إعادة دفع المذهب الإنجيليّ، عمومًا، للاتجاء إلى حمى الموقف الدفاعيّ، خاصّةً في ما يتعلّق بالكريستولوجيا. وقد كان موقف هيك [وفقًا لأقوال الإنجيليّين أنفسهم] مثيرًا للجدل لأنّه إنجيليّ ترك مذهبه. باختصار، لا ينبغي أن يُستهَان بأثر هيك في الكريستولوجيا الإنجيليّة»[١].

أمّا أنا، فقد كنت غافلًا عن هذه الحقيقة، هذا إن كانت حقيقةً **بالفعل**. كما أنّني كنت أفضّل أن يحثّ هذا الكتاب نظرائي الإنجيليّين على الانصراف إلى المزيد من التفكّر عوضًا من دفعه

(١) Douglas Jacobsen and Frederick Schmidt, «Behind Orthodoxy and Beyond It: Recent Developments in Evangelical Christology,» *Scottish Journal of Theology* 45 (1992), p. 519.



إيّاهم لاعتماد موقف دفاعيّ. لذلك، أنا أرجو أن تكون المقاربة الجديدة التي اعتمدتها في كتاب (*The Metaphor of God Incarnate*) وفي هذا الكتاب أنجع من سابقاتها[١]. كما أنّني ما زلت ممتنًّا لتركي المذهب الإنجيليّ في أيّام الدراسة. لكنّني، في الواقع، مقتنع بأنّ هذا المذهب لهو خير قدير على انتشال الشباب العلمانيّين من لا مبالاتهم، شريطة أن يزدادوا حكمةً في التزامهم المسيحيّ، وأن يمحّصوا جوانب اللاهوت الإنجيليّ، فيتخلّوا، شيئًا فشيئًا، عن كلّ ما هو مرفوض منه.

تزعزُع أسس الشموليّة

ومع امتناني لما حدث في شبابي، أنا آسف لإزعاجي كلارك بينوك بسردي قصّة تركي المذهب الإنجيليّ، وإعلامي القرّاء الكرام بأنّني كنت قد التزمت، لسنوات عديدة، بلاهوت يشبه لاهوت بينوك المحافظ. لكن بصرف النظر عن مشاعر بينوك، أنا لا أعتقد أنّني مضطرّ إلى الاعتذار على الحقائق التي أوردتها، ولا على واقع أنّني استعملتها مرجعًا عندما قدّمت للقرّاء المحافظين خيارًا آخر هو النظرة التعدّديّة. وبالمناسبة، أنا لست عالم اللاهوت الليبراليّ الوحيد الذي بدأ حياته إنجيليًّا، بل إنّ هذا النموذج من التحوّل هو، على حدّ علمي، القاعدة وليس الاستثناء.

وفي الأحوال كلّها، يستحقّ كلارك بينوك الثناء على عمله الدؤوب، سعيًا لإبعاد الجناح الإنجيليّ عن الإقصائيّة التي كانت سائدةً

(١) John Hick, *The Metaphor of God Incarnate* (Louisville: Westminster/ John Knox, 1994/ London: SCM, 1994).



في ما مضى، والتي تنصّ على أنّ الخلاص لا يناله إلّا المسيحيّون دون غيرهم. أمّا شموليّة بينوك، فهي تقرّ بأنّ غير المسيحيّين قد ينالون الخلاص أيضًا في نهاية المطاف، وبأنّ اليهوديّة، والإسلام، والهندوسيّة، والبوذيّة، وغيرها من الأديان لا تخلو من القيمة، حتّى وإن كانت مجرّد مقدّمات تحضّر المرء لقبول **الإنجيل**.

لكن شموليّة بينوك تعرّضه، لا محالة، لانتقادات من يعتقدون أنّه قد تمادى بقوله، ومن يعتقدون أنّه لم يبذل الجهد الكافي حتّى الآن. أمّا أنا، فإنّني أحد أفراد الفئة الثانية، وذلك لأنّ الشموليّة، بنظري، ليست إلّا موقفًا متزعزعًا يمكن تشبيهه بنموذج فلك التدوير[١] الذي أُضيف إلى علم الفلك البطلميّ القديم لإطالة حياته قليلًا في ظلّ المعطيات العلميّة الجديدة التي كان خطرها يزداد يومًا بعد يوم. وفي السياق نفسه، يمكن تشبيه صورة الكون البطلميّة، التي جعلت من الأرض مركز النظام الشمسيّ، بادّعاء أنّ الدين المسيحيّ هو مركز الخلاص، ما يجعله متفوّقًا على باقي الأديان كلّها.

أمّا الثورة الكوبرنيكيّة في علم الفلك، فهي تعترف بأنّ الشمس هي مركز النظام الشمسيّ، وبأنّ الأرض ليست إلّا أحد الكواكب التي تدور حولها. وإذا اندلعت ثورة مماثلة في علم اللاهوت، فإنّها ستؤدّي إلى الاعتراف بأنّ الحقّ المطلق؛ أي اللّه، هو المركز، مع كون المسيحيّة أحد الأديان التي تدور حول ذلك المركز الإلهيّ المقدّس.

---

(١) إنّ نموذج فلك التدوير، في علم الفلك البطلميّ، هو نموذج هندسيّ كان يُستخدَم لتفسير الاختلاف في اتّجاه الحركة الظاهريّة للقمر، والشمس، والكواكب، ولتفسير اختلاف سرعة هذه الحركة. [المترجم]



لكنّ الموقف الوسطيّ الذي يتّخذه كلّ من بينوك، ومعظم علماء اللاهوت الروم الكاثوليكيّين، والمجمع الفاتيكاني الثاني، والبابا، يفيد بأنّ الأديان كلّها تتمحور حول اللّه، مع كون نعمة اللّه الخلاصيّة واضحةً وضوح الشمس في المسيح وحده، ومنعكسةً، عبر الكنيسة، على أتباع الأديان الأخرى. لكن تبعًا للمقدّمة المنطقيّة التي ذكرتها أعلاه، والتي تفيد بأنّ الأديان الأخرى تشمل أشخاصًا نالوا الخلاص، يمكن أن نستخلص أنّ النعمة الإلهيّة تشرق مباشرةً على الناس جميعًا، سواءً كانوا مسيحيّين، أو يهود، أو مسلمين، أو هندوس، أو بوذيّين. فإذا كانت المسيحيّة الدين الوحيد الذي أقامه اللّه شخصيًّا، ما يؤدّي إلى معرفة المسيحيّين وحدهم الحقيقة الكاملة، وامتلاك الكنيسة أسباب النعمة التي لا تُضَاهى، لم لا يظهر هذا جليًّا في حياة المسيحيّين أنفسهم؟ وهل يتوافق النظام الإيمانيّ المسيحيّ التقليديّ مع الوقائع الملحوظة في حياة البشر؟

الإنجيليّيون والكريستولوجيا

أمّا أليستر ماكغراث، فهو يعتقد أنّني لم أقدر العلماء الإنجيليّين المتأخّرين حقّ قدرهم. ولعلّه يعتقد ذلك لأنّه عالم لاهوت معروف في مجالَي علم اللاهوت المعاصر والكلاسيكيّ، كما يُظهِر كتابه الجديد الذي يحمل عنوان (*Christian Theology: An Introduction*)[١]، في حين أنّني متخصّص، أساسًا، في فلسفة الدين. بناءً على ذلك، ينصبّ اهتمامي على التحاور مع الإنجيليّين،

---

(١) Alister McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1994).



وذلك من أجل التصدّي للمشكلة التي تشوب عقيدة التجسّد التقليديّة. أمّا أحدث وأهمّ محاولة إنجيليّة فلسفيّة لحلّ المشكلة المذكورة، فهي، برأيي، تلك التي اضطلع بها توماس موريس في كتاب (*The Logic of God Incarnate*)[١]، والتي ناقشتها، باختصار، في كتاب (*The Metaphor of God Incarnate*)، وبالتفصيل، في مقال نُشِر في مجلّة دينيّة متخصّصة[٢]. كما أنّني قد شاركت في حوارات منشورة وأخرى خاصّة مع فيلسوف إنجيليّ بارز هو ستيفان دايفيس، وهو صديق عزيز وزميل سابق في جامعة كليرمونت للدراسات العليا. وقد تحاورنا في خلال مؤتمرات عديدة، وفي صفحات الكتاب القيّم الذي حرّره دايفيس، والذي يحمل عنوان (*Encountering Jesus*). كما أنّني قد تحاورت مع دوغلاس غايفيت حول مسألة أخرى في مشاركة لي في كتابه، (*Evil and the Evidence for God*)[٣]. ووفقًا لتصنيف جايكوبسن وشميدت، لا أخطئ إن قلت إنّ العلماء الذين ذكرتهم آنفًا هم الذين

---

(١) Thomas V.Morris, *The Logic of God Incarnate* (Ithaca, N.Y. / London: Cornell Univ. Press, 1986).

(٢) John Hick, «The Logic of God Incarnate,» *Religious Studies 25* (December, 1989), pp. 409-423.

(٣) Stephen T. Davis, ed., *Encountering Jesus* (Atlanta: John Knox, 1988); Linda J. Tessier, ed., *Concepts of the Ultimate* (London: Macmillan, 1989/ New York: St. Martin's, 1989); Harold Hewitt, ed., *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick* (London: Macmillan, 1991 / New York: St. Martin's, 1991); R. Douglas Ceivett, *Evil and the Evidence for God: The Challenge ofJohn Hick's Theodicy* (Philadelphia: Temple Univ. Press, 1993).

يلون أمر المذهب الإنجيليّ ويقومون بكفايته[1].



كما أنّني قد خضت حوارات منشورةً، وأخرى خاصّةً، مع علماء مستقلّين وإنجيليّين لا يحظَون بالقدر نفسه من الشهرة، منهم الكاهن براين هيبلذوايت، وهو صديق لي، والأسقف ليسلي نوبيغن، والأستاذ تشارلز مول في كتاب (*Incarnation and Myth: The Debate Continued*). وشاركت في المناظرة العامّة التي ناقشت فيها دايفيد براون في برمنغهام في العام ١٩٩٤[2]. بمعنًى آخر، لم ينقطع اتّصالي بالعالم الإنجيليّ كلّيًّا.

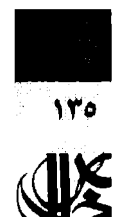
لكنّني لا أظنّ أنّني قد رفضت الكريستولوجيا الإنجيليّة «على أساس تعميمات من قبيل... ′يسوع لم يدَّعِ الألوهيّة′» كما يزعم ماكغراث أنّني فعلت، ما أدّى، برأيه، إلى أن يكون نقدي «مبتذل، وبال، وغير مستند إلى المعلومات». فأنا قد صببت اهتمامي على الفكرة المحوريّة التي كانت مطروحةً في مجمعَي نيقية وخلقيدونية، والتي ترتبط بواقع أنّ يسوع التاريخيّ لم يزعم أنّه إله قطّ. وهذا يقرّ به أشدّ علماء **العهد الجديد** المحافظين تزمّتًا. إثباتًا لكلامي، يقول وولفهارت بانينغيرغ، الذي يلتزم بالمذهب المحافظ التقليديّ

---

(١) راجع الحاشية الثالثة والستّين.

(٢) انظر كلّ من،

Brian Hebblethwaite, *The Incarnation* (Cambridge Univ. Press, 1987); «John Hick and the Question of Truth in Religion,» in Arvind Sharma, ed., *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick* (London: Macmillan, 1993 / New York: St. Martin's, 1993); Michael Caulder, ed., *Incarnation and Myth: The Debate Continued* (London: SCM / Crand Rapids: Eerdmans, 1979).



بحذافيره، والذي يذكره ماكغراث لكون مقاربته من المقاربات المُعتمَدة، ما يلي: «اليوم، أصبح واجبًا جزم أنّ يسوع لم يسمّ نفسه المسيح أو ابن اللّه قبل الفصح، ولم يرضَ بأن ينسب الآخرون إليه ذلك»[١]. لا بل من المرجّح أيضًا أنّ يسوع كان ليقول إنّ فكرة كونه الإله المتجسّد هي كفر صريح. هذا كلّه يعني أنّ الحجّة التي أدليت بها لا غبار عليها من حيث تقييمها منطق الكريستولوجيا التي تزعم أنّ ألوهيّة يسوع قد كانت من تعاليمه. وهذه الحجّة هي ضروريّة لأنّ المجمع الخلقيدونيّ قد أرسى أسس الكريستولوجيا بقوله إنّها «كما علّمنا الربّ يسوع المسيح نفسه».

لذلك، أنا أوافق دوغلاس غايفيت وغاري فيليبس في ما قالاه، فإن كان يسوع لم يدّع الألوهيّة، «يصير منطق التجسّد عرضةً للنقاش لأنّه يستدعي قول يسوع إنّه اللّه». في هذه المرحلة، لا بدّ من الاعتراف بأنّ غايفيت وفيليبس هما الأكثر صراحةً من بين جميع المشاركين في هذا الكتاب. وبالعودة إلى منطق التجسّد، يتعذّر عليّ أن أناقش نصوص **العهد الجديد** الدالّة على بطلان ألوهيّة يسوع في مداخلتي هذه، لكنّ فصلي من هذا الكتاب يحتوي على أقوال عدد من علماء **العهد الجديد** المحافظين البارزين الذين ليسوا من الليبراليّين أمثالي. وفي أقوالهم هذه، هم يوافقون، بعد مراجعتهم النصوص، على أنّ يسوع لم يزعم قطّ أنّه اللّه. وهذا يدلّ على إجماع عامّ منتشر بين العلماء المعاصرين البارزين، سواءً كانوا كاثوليك، أو بروتستانت، أو محافظين، أو ليبراليّين. وأنا لا أنفي أنّ الأقوال

---

(١) Wolfhart Pannenberg, *Jesus, God and Man,* trans. Lewis Wilkins & Duane Priebe (London: SCM, 1968), p. 327.



الواردة في **الإنجيل الرابع** مثل: «أنا والآب واحد» و«الذي رآني فقد رأى الآب» كانت تُنسَب إلى يسوع التاريخيّ، ما سمح باستعمال حجّة أنّ يسوع قد كان إمّا مجنونًا، أو شرّيرًا، أو إلهًا. وفي أيّام كوني طالبًا إنجيليًّا، أنا كنت أصدّق أنّ تلك الأقوال قد صدرت عن يسوع، فاستخدمت تلك الحجّة في النقاشات التي كانت تُعقَد آنذاك. وهي الحجّة التي يستخدمها غايفيت وفيليبس في هذا الكتاب حين يقولان: «يعني هذا أنّ يسوع، إن لم يكن إلهًا، فهو إمّا فاسق، أو مختلّ، إن لم يتّصف بالصفتَين معًا». لكنّني أظنّ أنّ الإنجيليّين الذين يفوقون غايفيت وفيليبس اعتدالًا يستحيل أن يستخدموا هذه الحجّة التي فقدت مصداقيّتها في زماننا هذا.

أتتفوّق المسيحيّة على غيرها من الناحية الأخلاقيّة؟

يتطرّق بينوك إلى مسألة احتمال تفوّق المسيحيّة على المستوى الأخلاقيّ، ويبدو أنّه يوافقني في قولي إنّ هذا التفوّق ليس ظاهرًا على الصعيد الفرديّ. كما يقول إنّه لا يعارض «حقيقة اشتمال الأديان الأخرى على القدّيسين». لكنّه يرفض أن تدلّ حقيقة الصالحين من اليهود، والمسلمين، والهندوس، والبوذيّين، على صحّة أديانهم بعيدًا، عن أثر الدين المسيحيّ. أمّا الصالحون الذين تشرق عبرهم الحضرة الإلهيّة المقدّسة في الأديان الأخرى، فإنّ قداستهم، بالنسبة إلى بينوك، ليست إلّا ضربًا من ضروب الحظّ الذي لا أهميّة له في الواقع. لكنّ هؤلاء الناس كثيرون ومقاماتهم تضاهي تلك المعروفة في الدين المسيحيّ. كما أنّ العامّة من أتباع الأديان الأخرى ليسوا أقلّ أمانةً، وصدقًا، وتعاطفًا من المسيحيّين إجمالًا.

بمعنًى آخر، لا يبدو أنّ أديان العالم الأخرى هي أقلّ فعاليّةً





من الدين المسيحيّ في إحداث التحوّل الخلاصيّ عن الأنانيّة الفطريّة نحو توجّه جديد متجذّر في المقدّس. وأنا قد استخدمت الفعل «يبدو» لأنّني أتعامل مع الجوانب الحياتيّة التي لا يمكن أن أقيسها بدقّة. لكن في الأحوال كلّها، يقع عبء الإثبات، أو عبء تقديم الأدلّة والحجج بالحدّ الأدنى، على كلّ من تسوّل له نفسه أن يدّعي أنّ المسيحيّين، عمومًا، هم أتقى وأحسن خُلُقًا من اليهود، والمسلمين، والهندوس، والبوذيّين.

كما يؤيّدني أليستر كامغرات حين يقول: «فلا يسلم من الكثير من النقد كلّ من يدّعي أنّ المسيحيّ، بمقتضى إيمانه، يتفوّق **بأخلاقه** على الكونفوشيوسيّ». وهو يوافقني حين أقول إنّ «أحدًا لا يستطيع تأكيد تفوّق أحد أديان العالم الكبرى على غيرها على المستوى الأخلاقيّ»، مبرِّرًا موافقته بقوله إنّ ذلك يعود إلى حقيقة غياب المعايير الأخلاقيّة الكونيّة العامّة التي تخوّلنا إطلاق أحكام من هذا النوع. لكنّني قد أشرت، في بداية فصلي، إلى أنّ القيم الأساس، التي هي المحبّة، والاهتمام بالآخرين، ومعاملتهم بالمثل، هي، في الواقع، قيم تعلّمها الأديان الكبرى كلّها. وأنا قد ذكرت أقوالًا مأخوذةً من كتب هذه الأديان نفسها لأثبت صحّة موقفي، وسوف أذكر المزيد منها في ما يلي:

«من لا يرحم الناس لا يرحمه اللّه» [**سنن الترمذي**/ ١٩٢٢].

«الخلق كلّهم عيال اللّه، فأحبّ خلقه إليه أنفعهم لعياله» [**مكارم الأخلاق** للطبراني/ ٨٧].

«أحبّ الأعمال إلى اللّه عزّ وجلّ سرور تدخله على مسلم أو تكشف عنه كربةً أو تقضي عنه دينًا أو تطرد عنه جوعًا» [**السلسلة الصحيحة**/ ٩٠٦].





«أطعموا الجائع، وعـودوا المريض، وفُكّوا العاني» [**صحيح البخاري**/ ٥٦٤٩].

هذه الأقوال يُسمَّى واحدها **حديثًا**، وهي تنطوي على التعاليم التي بثّها محمّد في الأمّة الإسلاميّة في عصر صدر الإسلام.

ومن الظاهر أنّ كلارك بينوك وأليستر ماكغراث لا يتوقّعان أن يكون المسيحيّون، عمومًا، أحسن خلقًا من اليهود، والمسلمين، والهندوس، والبوذيّين، لكنّ ذلك شديد الغرابة بالنظر إلى علم اللاهوت الذي يؤيّده كلّ منهما. فلنفترض أنّ يسوع كان اللّه المتجسّد؛ أي الشخص الثاني من الثالوث المقدّس، وأنّ المسيحيّة هي الدين الوحيد الذي أقامه اللّه وسيلةً إليه بواسطة اتّباع المسيح والتنعّم بأسباب النعمة التي لا تضاهى. أفلا يجب أن يحدث ذلك كلّه فرقًا ملحوظًا في حياة المسيحيّين؟ ومن الظلم البيّن توقّع أن يكون أيّ مسيحيّ أحسن خُلُقًا من أيّ غير مسيحيّ. لكن لا بدّ من أن يكون **معدّل** ما يسمّيه بولس الرسول ثمر الروح، في **غل** ٥:٢٢؛ أي معدّل المحبّة، والفرح، والسلام، والأناة، واللطف، والصلاح، والإيمان، والوداعة، والتعفّف، ظاهرًا في حياة المسيحيّين أكثر من ظهوره في حياة أولئك البعيدين عن دائرة الخلاص المسيحيّ، لكنّ الحقيقة تظهر غير ذلك.

وهل يكفي أن يُقَال إنّ صحّة نظريّة علميّة لا تعتمد على أخلاق العالم الذي يفترضها، ما يعني أنّ صحّة **الإنجيل** لا تعتمد على أخلاق أولئك الذين ينتهجونه نظامًا لحياتهم؟ لا شكّ في أنّ المثلَين لا يشبهان بعضهما البتّة، **فالإنجيل** لا يمكن أن يُقارَن بنظريّة علميّة لأنّه حقيقة خلاصيّة يكمن صدقها في قدرتها على هداية الناس،



وتغيير حياتهم بجعلها تنبت الثمر الذي تحدّث عنه بولس الرسول. وينطبق شرط إنبات الثمر على **التوراة**، و**القرآن**، و**البهاغافاد غيتا** (*Bhagavad Gita*)، وعلى تعاليم بوذا. لكن إذا كانت قدرة الرسالة المسيحيّة الخلاصيّة تضاهي قدرة رسالات أديان العالم الأخرى، هل يحقّ لنا، نحن المسيحيّين، أن ننسب إلى المسيحيّة تفوّقًا فريدًا يهمّش الأديان الأخرى كلّها؟

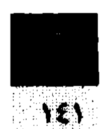
ثمّ إنّ مسألة تفوّق الأفراد تضاف إليها مسألة تفوّق المجتمعات. فبينوك، شأنه شأن العديد من الغربيّين، يعاني عقدة الاستعلاء الغربيّة التي أصبحت جدّ مبتذلةً في الوقت الحاضر. فهو يدين، محقًّا، العديد من جوانب الحضارات غير المسيحيّة الجديرة بالانتقاد. لكنّه يتعامى عن جوانب الحضارة المسيحيّة الجديرة بالانتقاد هي الأخرى. فالحضارة الغربيّة، التي يفترض أنّها تدين بالدين المسيحيّ، تفيض بحالات إدمان المخدّرات، والطلاق، والإجهاض، والانتحار، والانغماس في الإباحيّة. من المعروف أنّ العظات الإنجيليّة دائمًا ما تحضّ على ارتكاب هذه الرذائل، أليس كذلك؟! كما أنّ الغرب المسيحيّ هو المسؤول الأوّل عن تدمير الكرة البيئيّة واستغلال الموارد غير المتجدّدة استغلالًا جشعًا من أجل الحفاظ على مستوى الحياة المترف الذي يعيشه ميسورو دول العالمَين الأوّل والثاني. وعلى سبيل المثال، لو استهلكت الدول كلّها كميّة الورق نفسها التي تستهلكها الولايات المتّحدة، لن تبقى على وجه الأرض شجرة واحدة في غضون سنتَين. أمّا القرن الحاليّ، فقد شهد قيام الديكتاتوريّات النازيّة والفاشيّة، ومحاولة إبادة اليهود بوحشيّة، واندلاع أفظع حربَين في تاريخ البشريّة، وذلك كلّه قد حدث في قلب مجتمعات مسيحيّة. وباستثناء امتداد الحرب



العالميّة الثانية إلى بلدان الشرق الأقصى، لا ريب في أنّ ملايين المسيحيّين قد ذبحوا أنفسهم بأيديهم في خلال هاتَين الحربَين. لذلك، إنّ القناعات المسبقة التي يعصى عليها التسليم للوقائع الملحوظة هي التي تدفع المرء لأن يتجرّأ على قول إنّ حال العالم كما هو اليوم «يُحتمَل [أن يكون]... الدليل على سلطان المسيحيّة القدسيّ المتفوّق» كما يزعم بينوك.

ومن المؤسف، وممّا لا شكّ فيه، أنّ الشرّ أقدر من الخير على التجذّر في البنى الاجتماعيّة والسياسيّة، وأنّ المسيحيّة لم تفلح أكثر من غيرها في التصدّي لهذه المشكلة. ثمّ إنّ الكمّ من الخيرات والشرور المتعدّدة التي لا يمكن مقارنتها على مرّ التاريخ يدفعني لاعتقاد أنّ أيًّا من هذه الأديان لم يثبت تفوّقه الأخلاقيّ الفريد.

كما يتطرّق غايفيت وفيليبس إلى مسألة تفوّق المسيحيّة من الناحية الأخلاقيّة، فيوافقاني في قولي إنّ هذا التفوّق المزعوم يفتقر إلى الأدلّة. فالبشر كلّهم، بمن فيهم المسيحيّون، هم خاطئون، ما يعني أنّ «مقارنة الفضائل الأخلاقيّة بين دين وآخر ليست في محلّها». لكنّهما يصرّان على تفوّق المسيحيّة الأخلاقيّ الذي يقولان إنّه «لا يقوم... على سيرة المسيحيّين المعرّضين لارتكاب الخطايا، بل تشهد عليه حياة يسوع الخالية من الآثام». هذا يعني أنّ المسيحيّين متفوّقون بأخلاقهم على غير المسيحيّين، لكنّ ذلك لا يمكن أن يتثبّت منه البشر، بل هو يُرَى بعين اللّه الذي يحتسب برّ يسوع للذين يؤمنون به. لكنّ القسم الأكبر من تعاليم يسوع قد كان يتعلّق بالعيش في حضرة اللّه بطريقة تحدث فرقًا إيجابيًّا ملموسًا على هذه الأرض.





ولا يخفى على أحد التحدّي الذي يواجهه اللاهوت المسيحيّ. لكنّ عجزه عن الرقيّ إلى المستوى المطلوب لا يعني أنّ المسيحيّين سينصرفون إلى «تجارة تشتري إلهًا مجهولًا بإله يسوع» كما يزعم بينوك، بل ينبغي لهم أن يحافظوا على تجربتهم مع المقدّس من دون أن يحكموا على تجارب الآخرين بالبطلان. فمن زاوية التعدّديّة الدينيّة، كلّ التجارب الإنسانيّة المختلفة المدرِكة للحقّ المطلق، الذي صدرت عنه أديان العالم الكبرى، هي أصيلة. وقد تطوّرت هذه التجارب على مدى التاريخ، وتشعّبت لتصير تيّارات مختلفةً من الفكر، والتجربة، والالتزام الدينيّ. وهذا يشمل تجربة المرشدين الروحيّين الذين يُعرَف واحدهم باسم **أشاريا** (*acharyia*)، وكتبة **الفيدا** (*Veda*)[١] الحكماء الذين يُعرَف واحدهم باسم **ريشي** (*rishi*) في الهندوسيّة، وإدراك غوتاما بوذا **للدارما** (*Dharma*)[٢]، وإدراك موسى، وباقي الأنبياء والأحبار من بني إسرائيل، للّه، وإدراك يسوع للآب السماويّ، وإدراك محمّد للّه **الرحمن الرحيم**.

ثمّ إنّ المشاركين في هذا الكتاب كلّهم قد وُلِدوا في كنف دين تمخّض عن وعي دينيّ بدأ بيسوع المسيح. وبما أنّ نفوسنا قد هذّبها هذا الدين، هو يلائمنا، ونحن ننسجم معه، ما يجعله بيتنا الروحيّ. لكنّ الملايين من الناس الآخرين قد وُلِدوا في عائلات مسلمة، أو هندوسيّة، أو بوذيّة، فهذّبت تلك الأديان نفوسهم، وكانت بيتهم

---

(١) وهي النصوص الهندوسيّة المقدّسة التي تضمّ التراتيل الدينيّة، والأدعية، والتعاويذ. [المترجم]

(٢) الدارما مصطلح يشير إلى الترتيب الخفيّ الكامن خلف الطبيعة، والحياة الإنسانيّة، وسلوك المخلوقات. [المترجم]



الروحيّ **الخاصّ بهم**. وقد أثبتت النتائج العمليّة أنّ الإنسان، في الحالات الطبيعيّة، وبغضّ النظر عن الاستثناءات الفرديّة، يعيش الدين الذي وُلِد في كنفه بتفاصيله كلّها، وذلك لأنّ كلّ دين من الأديان قد أثبت أنّه سياق تحوّل خلاصيّ أصيل لكن غير مثاليّ، يهدف إلى تحقيق الهدف السامي للحياة الإنسانيّة.

قطعيّة الكريستولوجيا

أمّا في ما يتعلّق بالقضيّة المحوريّة في الكريستولوجيا، فيتحدّث كلارك بينوك عن رغبتي في «التخلّص من مفهوم التجسّد». في الحقيقة، أنا مقتنع بأنّ الدين المسيحيّ قد بدأ لحظة التجسّد الإلهيّ في الحياة البشريّة، وهو يتمحور حول هذه اللحظة. لكنّني سألت عن معنى التجسّد الإلهيّ، وحاولت إثبات أنّ هذا المصطلح ليس له معنًى دينيّ حرفيّ مقبول، بل له معنًى دينيّ مجازيّ عميق. كما يزعم الأستاذ بينوك أنّ اقتراحي هذا «يتعلّق بالأيديولوجيا أكثر من تعلّقه بتقديم الأدلّة». لكنّني قد قدّمت الأدلّة في مداخلتي، كما قدّمت المزيد من الأدلّة المسهبة في كتاب (*The Metaphor of God Incarnate*). ولمن يهمّه الأمر، لا تزال هذه الأدلّة قائمةً، وهي تستدعي الردّ.

أمّا غايفيت وفيليبس، فهما يتّبعان صيغةً إنجيليّةً تفوق صيغة ماكغراث وبينوك تشدّدًا. لكن يصعب عليّ أن أعلّق على ما قالاه في هذه المرحلة، لأنّني سبق وأجبت عن أسئلتهما الحسّاسة في البداية، فلا يبقى لكلّ منّا الآن إلّا أن يصرّ على موقفه. لذا، لا يبدو لي منطقيًّا أن أوافق غايفيت وفيليبس في قولهما إنّ «أيّ معلومة موثوقة عن يسوع تكون مشبعةً بمبادئ الكريستولوجيا العليا».



فماذا عن الصلاة الربانيّة على سبيل المثال؟ لا ريب في أنّها لا تحتوي على أيّ من العقائد الكنسيّة اللاحقة كالتجسّد، أو الثالوث، أو سرّ الفداء.

وهما يلتزمان بعقيدة عصمة **الإنجيل** التقليديّة، الأمر الذي يمنعهما من قبول احتواء **العهد القديم** أو **العهد الجديد** على أيّ نوع من التناقضات، أو التحريفات التاريخيّة، أو المزاعم المتناقضة مع العلم الحديث. وأنا لا أنكر أنّ لهما كامل الحريّة في الإيمان بذلك، لكنّني أرجو ألّا يكونان يفرضان على تلاميذهما أن يقدّموا عقولهم أضاحي أسوةً بأستاذَيهما.

كما يوافق غايفيت وفيليبس على «كون إيضاح نتيجة القضيّتَين [المنطقيّتَين اللتَين طرحاهما] صعبًا أو مستحيلًا حتّى». وعلى ما يبدو، هما يعتقدان أنّ صيغة خلقيدونية هي سرّ مطلسم ينبغي للمسيحيّين أن يؤمنوا به من دون يفهموه أصلًا. لكنّ الواقع يفيد بأنّ هذه الصيغة هي نظريّة غير **كتابيّة** قد صنعها البشر، ثمّ تبنّتها الكنيسة بعد جدالات مطوّلة، وحادّة أحيانًا، في مجمع خلقيدونية في العام ٤٥١م. وبما أنّها نظريّة عقائديّة من صنع البشر، لا بدّ لها من أن تخضع للدراسة النقديّة التي ستظهر أنّ أحدًا لمّا يستطع بعد أن يعطيها معنًى حرفيًّا مقبولًا. أمّا استعارة التجسّد الإلهيّ، وهي تفيد بأنّ بعض البشر ينفّذون مشيئة اللّه باختيارهم، فيفعل اللّه ما يشاء من خلالهم، ويتجسّد في أفعالهم، فهي بليغة وواضحة في الوقت نفسه.

وفي ما يتعلّق بالانتقادات التي وجّهها غايفيت وفيليبس إلى مفهوم ذات الحقّ أو ذات المقدّس بما هو متعال عن الفكر والخيال



البشريّ، فأنا قد تطرّقت إليها في البداية. وللمزيد من التوضيح، ليس الحقّ فراغًا، بل هو واقع غنيّ يتعذّر على مفاهيمنا البشريّة أن تدرك طبيعته إلّا بطريقة شكليّة. ويقتبس غايفيت وفيليبس قولي إنّ «مفهوم **سونياتا** (*Sunyata*) البوذيّ... هو رمز حسن من رموز الحقّ». لكن في الحقيقة إنّ هذا القول مجتزأ. فأنا قد قلت إنّ «مفهوم **سونياتا** (*Sunyata*)، بأحد أشكاله، لا سيّما ذلك الذي يجعل منه مفهومًا سالبًا يستثني المفاهيم الأخرى كلّها، هو رمز حسن من رموز الحقّ»[1]. بمعنًى آخر، أنا أفسّر مفهوم **سونياتا** (*Sunyata*) بأنّه يدلّ على أنّ المطلق، أو الدارماكايا (*Dharmakaya*) في المصطلح البوذيّ، هو خال من أيّ شيء قد يعكسه العقل البشريّ على صفحة الوعي. لذلك، يقع هذا المفهوم خارج مجال الخبرة المؤطّر بالمفاهيم، فهو الأساس المتعالي، الذي له تجلّياته الشخصيّة وغير الشخصيّة التي تظهر للإدراك البشريّ.

وفي النهاية، يختم غايفيت وفيليبس، وهما يرجوان، «بكلّ احترام»، أن أعود وأهتدي إلى صواب لاهوتهما. أمّا أنا، فأرجو، بكامل الاحترام الذي أكنّه لهما، أن يفتحا عقلَيهما، هما والقرّاء الكرام، على حضرة اللّه المقدّسة المتجليّة أمام العالم بأسره، وأن يدركا أنّ الجماعات الإيمانيّة ترى «وجوهًا» مختلفةً للحقّ المطلق المتعالي وتستجيب لها.

---

(١) John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London: Macmillan, 1989/ New Haven: Yale Univ. Press, 1989), p. 246.

الفصل الثاني





يسبّح العابد ربّه، فيتلو من **سفر المزامير** هذه الآية: «أيّها الإله مخلّصنا، يا من عليه تتوكّل جميع أقاصي الأرض وأطراف البحر البعيدة» (**مز** ٥:٦٥). وإنّ من ركائز **الكتاب المقدّس** الإيمان بسعة السلطان والنعمة الإلهيّين وشموليّتهما، وذلك لأنّ حبّ اللّه للعالم هو رحب وشامل بنفسه (**١تي** ٤:٢). لذا، ينبغي للإنسان ألّا يغمط نعمة اللّه وكرمه (**مت** ١٥:٢٠)، فالمسيح لم يمت من أجلنا نحن المسيحيّين فحسب، بل مات من أجل العالم بأسره (**١يو** ٢:٢). فقوس قزح الرحمة الإلهيّة يحيط بالعرش (**رؤ** ٢:٤). وفي قلب أورشاليم الجديدة، ستنتصب شجرة الحياة التي يكمن في أوراقها دواء يشفي الأمم كلّها (**رؤ** ٢:٢٢). لذلك، ينبغي للاهوت المسيحيّ أن ينطق بلسان العموميّة والشموليّة[١].

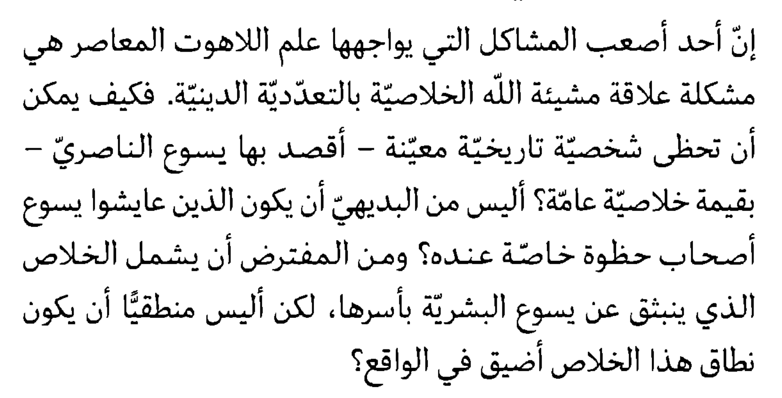
---

(١) من هنا جاء عنوان كتابي،

A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions (Grand Rapids: Zondervan, 1992).



الوقت المناسب في علم اللاهوت



إنّ أحد أصعب المشاكل التي يواجهها علم اللاهوت المعاصر هي مشكلة علاقة مشيئة اللّه الخلاصيّة بالتعدّديّة الدينيّة. فكيف يمكن أن تحظى شخصيّة تاريخيّة معيّنة - أقصد بها يسوع الناصريّ - بقيمة خلاصيّة عامّة؟ أليس من البديهيّ أن يكون الذين عايشوا يسوع أصحاب حظوة خاصّة عنده؟ ومن المفترض أن يشمل الخلاص الذي ينبثق عن يسوع البشريّة بأسرها، لكن أليس منطقيًّا أن يكون نطاق هذا الخلاص أضيق في الواقع؟

فقد ورد في **الإنجيل** أنّ الأمم جميعها سوف تعبد اللّه في آخر الزمان (**مز** ٢٢:٢٧)، وهي سوف تحمل إلى أورشليم الجديدة كنوزها وأمجادها (**رؤ** ٢١:٢٦). لكن كم هي معقولة خطّة تحمل الخلاص لأمم آخر الزمان إن كانت تستثني أغلبيّة الناس لأنّهم ماتوا قبل ذلك الأوان؟ وإن كان اللّه يشمل برعايته العالم بأسره، أليس من العدل التساؤل عمّا يفعله الآن لدعم الإرساليّات الموجّهة إلى أولئك الذين لمّا يُبّشروا بعد بيسوع المسيح؟ تتعلّق هذه التساؤلات بترابط الرسالة المسيحيّة، وهي لم تُطلَق بغية التشكيك في هذه الرسالة.

بمعنًى آخر، ينبغي للتفسير اللاهوتيّ أن يتحلّى بالأمانة، وأن **يناسب** المرحلة الزمنيّة، فيكون أمينًا تجاه الوحي الإلهيّ، وبصيرًا بطرق عمل الروح القدس. فالاعتراف بالتعدّديّة الدينيّة هو من سمات العصر الحالي. وينبغي للمسيحيّين أن يتفكّروا في ما يقوله لهم الروح القدس عن هذه المسألة. فلا يكفي أن ينتهي المرء إلى الصواب في ما يتعلّق بوحي الأزمنة الماضية إن لم يتفكّر بما يفعله اللّه الآن (**لو** ١٢:٥٦).



أمّا هذا الكتاب، فقد وُضِع بغية تعريف القرّاء الكرام إلى بعض النماذج اللاهوتيّة التي تربط الدين المسيحيّ بغيره من الأديان[١]. وما النموذج الشموليّ إلّا أحد هذه النماذج، وهو يبحث في احتمال كون الروح القدس فاعلًا في مجال الأديان، لتحضير الناس لقبول **إنجيل** المسيح. كما يرى هذا النموذج أنّ اللّه كلّيّ اللطف وكلّيّ الوجود، وهو فاعل في البعد الخلاصيّ من الثقافة البشريّة كفعله في أبعاد الخليقة الأخرى[٢].

وقد صارت التعدّديّة الدينيّة حاجةً ملحّةً بالنسبة إلى المسيحيّين بسبب عدد من العناصر التي يُعدّ العنصر الثقافيّ واحدًا منها. فمع أنّ المعتقدات الدينيّة قد كانت متعدّدةً منذ الأزل، صار التفاعل الوثيق بين أتباع الأديان أكثر شيوعًا في الوقت الحاضر، وذلك لأنّ التعدّديّة الدينيّة قد ضربت في عمق الوعي الإنسانيّ، فارضةً نفسها بصفتها واقعًا حيًّا بالنسبة إلى عدد كبير من الناس. بمعنًى آخر، لم تعد مسألة التعدّديّة غريبةً ومنحصرةً بالإرساليّات المبعوثة إلى البلدان الأخرى. فاليوم، أصبح الناس

---

(١) قارن ذلك بما ورد في:

Glyn Richards, *Toward a Theology of Religions* (London: Routledge, 1989); Gavin D'Costa, *Theology and and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (Oxford: Blackwell, 1986); Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982).

(٢) يطلق بول نيتر اسم النموذج الكاثوليكيّ على النموذج الشموليّ لأنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني هو الذي صاغ هذا النموذج. انظر كتابه،

No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward World Religions (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985), ch. 7.



كلّهم مدركون لواقع أنّهم يعيشون على كوكب صغير سريع التأثّر بما يجري عليه، وأنّهم ينتمون إلى جنس بشريّ واحد. لكنّ هذا الإدراك للثقافة الواحدة هو جديد نوعًا ما، وهو المحرّك للنقاش المعاصر. وليس ما دفع البابا يوحنّا الثالث والعشرين للدعوة إلى عقد المجمع الفاتيكانيّ الثاني إلّا إحساسه بكون الناس جميعًا جسدًا إنسانيًّا واحدًا، وذلك واضح في كلمة المجلس الافتتاحيّة، وفي الوثائق اللاحقة المنبثقة عنه[١].

أمّا العنصر الثاني، فهو كنسيّ، إذ لطالما زعم علم اللاهوت أنّ اللّه يحبّ الناس كلّهم، لكنّه ما برح يواجه صعوبةً في التحدّث عن ذلك من دون الوقوع في فخّ التناقضات. فمع أنّ العديد من الناس يرجون خلاص البشريّة، هم يؤمنون بمعتقدات تطعن بصدق الحبّ الإلهيّ. فعلى سبيل المثال، ما انفكّ علم اللاهوت الغربيّ يتردّد في الاعتراف بأنّ النعمة فاعلة خارج نطاق الكنيسة. كما تتداول بعض الأوساط المسيحيّة فكرةً مقيتةً فحواها التعريض بأنّ الخلاص سيشمل عددًا محدّدًا من الآثمين الذين سيقع عليهم الاختيار بطريقة سرّيّة، ما يعني أنّ الخلاص لن يطال الناس كلّهم. لذلك، يمكن القول إنّ معتقدات كهذه هي متجذّرة في الغرب، وهي تطعن، من حيث لا يدري أصحابها، بصدق المشيئة الإلهيّة

---

(١) سوف أكثر الإشارة إلى هذه الوثائق ذات الأهميّة المحوريّة في الكنائس كلّها، وذلك بشهادة والتر أبوت في كتابه،

The Documents of Vatican II, Walter M. Abott, ed. (New York: Guild Press, 1966).

ومع كوني إنجيليًّا، لن أتورّع عن الاعتراف بعظيم فضل المجمع عليّ في ما يتعلّق بمسألة الخلاص.



الخلاصيّة العامّة. لكنّني أشعر بأنّ المسيحيّين هم أقلّ استعدادًا، اليوم، لتقبّل لاهوت متشائم متشدّد مماثل[١].

ثمّ إنّ التغيّر الثقافيّ والشكّ في بعض التقاليد الموروثة دفع علماء اللاهوت المعاصرين لصياغة نموذج جديد يحسن التعامل مع عقيدة الخلاص وعلاقتها بجموع الناس الذين قضوا حياتهم خارج أبواب الكنيسة، وبعيدًا عن **الإنجيل**. ومن الجدير بالذكر فتور استعداد المسيحيّين لتقبّل الالتباس في مشيئة اللّه الخلاصيّة. كما أنّ أحدًا لم يعد يقدّر رحمة اللّه الواسعة، التي هي حقيقة أوليّة لا غنًى عنها، حقّ قدرها. لكن قد طرأ تغيّر على توجّهات الكنائس، واعتُمدَت نظرة جديدة إلى الأديان الأخرى، تتّسم بالمزيد من التفاؤل. ومع كون النموذج الشموليّ طرحًا جديدًا من بعض النواحي، هو قد صيغ ليمثّل فهمًا مختلفًا للاهوت التاريخيّ بأسلوب يأمل أنصاره أن يكون أمينًا ومناسبًا للمرحلة الزمنيّة الراهنة. لكن فليكن القرّاء الكرام على بيّنة من أنّ المسألة لا تخلو من الكثير من التعقيد، الأمر الذي يحتّم عليهم أن يكونوا على استعداد لمواجهة بعض الصعوبات.

تعريف الشموليّة

ترى الشموليّة أنّ اللّه حاضر في العالم كلّه (مقدّمة منطقيّة). لذلك، تفعل نعمته فعلها في الناس كلّهم بطريقة ما، وقد يمتدّ فعلها إلى الجانب الدينيّ حتّى (نتيجة). بمعنًى آخر، يُحتمَل أن

---

(١) Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response* (New York: Paulist, 1992), pp. 199-204.



يؤدّي الدين، بنظر هذا النموذج، دورًا في خلاص الجنس البشريّ من خلال التمهيد **للإنجيل** وللمسيح الذي لا يُعرَف ملء الخلاص إلّا به.

يبدو هذا الطرح محكمًا من الناحية اللاهوتيّة، فاللّه موجود في كلّ مكان بكونه الثالوث الخالق والفادي. فهو موجود في أقاصي الفضاء البعيدة، وفي قلب كلّ حضارة بشريّة، وفي جَنان كلّ إنسان. فاللّه خلق العالم بأسره، ويسوع مات من أجل حياة البشريّة، والروح القدس منح الحياة للخليقة. أمّا المسألة المحوريّة التي يؤمن بها مؤيّدو الشموليّة، فهي أنّ الروح القدس لا ينفكّ يعمل في كلّ مكان ليهيّئ الظروف الملائمة للتبشير **بالإنجيل**. فالشموليّون أمثالي يرفضون الفصل بين الطبيعة والنعمة. وهذا يعني أنّنا نرفض الفصل بين النعمة الدنيويّة العامّة وبين النعمة الأخرويّة الخاصّة الموصلة إلى الخلاص. فوجود الثالوث الإلهيّ يعني، حكمًا، وجود نعمته.

إنّ هذه النتيجة هي أشدّ إثارةً للجدل من سابقتها، لكنّني أعتقد أنّها مستمدَّة من الطرح المتأصّل في ذات المقدّمة. ولغاية الآن، لم يُطرَح موضوع حضرة الروح القدس في البعد الدينيّ من الحياة الإنسانيّة إلّا نادرًا. فلعلّ علماء اللاهوت هم على استعداد لقول إنّ نعمة اللّه فاعلة خارج النطاق الكنسيّ، لكنّهم لم يقولوا قطّ إنّ المرء قد يحظى بالنعمة في الأديان الأخرى. لذا، تجازف الشموليّة، واضعةً نفسها موضع التهمة، حين تقترح أنّ الأديان الأخرى قد لا تكون مجرّد وسيلة فطريّة لمعرفة اللّه، بل لعلّها مهبط النعمة الإلهيّة التي حصل العالم بأسره عليها بفضل المسيح.

لكنّ الشموليّة، شأنها شأن النماذج الباقية، ليست وجهة نظر



أحاديّة تقيّدها التعريفات الجامدة. فكما أنّ صيغة هيك التعدّديّة لا تحظى برضا جميع التعدّديّين، وكما أنّ مؤيّدي الإقصائيّة كلّهم لا يجمعون على صيغة رونالد ناش[١] الإقصائيّة، تضمّ الشموليّة سيلًا من الآراء التي تتناول خلاص أتباع الأديان الأخرى وفعل الروح القدس فيهم. أمّا أنا والمجمع الفاتيكانيّ الثاني، فنحتاط في هذا الموضوع[٢]، ما يجعل مقاربتنا منفتحةً على رؤية فعل اللّه في غير المسيحيّين وفي صروحهم الدينيّة، لكن بشروط.

أوّلًا، لا تمجّد الشموليّة المحتاطة الأديان متناسيةً أنّها تنطوي على كمّ كبير من الظلمات، والشبهات، والمراحل المتعاقبة من الاسترقاق والاستعباد. وتتحاشى الشموليّة النظر بسذاجة إلى الأديان التي قد تكون إمّا حسنةً أو قبيحةً. أمّا المجمع الفاتيكانيّ الثاني، فقد تعمّد التقليل من شأن الانتقادات التي طالت الأديان، وذلك بسبب رغبته في الحفاظ على تفاؤله بالعالم وبالتطوّرات الحاصلة فيه. لكنّ القراءة المتأنيّة تظهر أنّ موقف المجمع نقديّ فعليًّا، فالبند المعروف الذي يتحدّث عن إمكانيّة خلاص الملحدين يتطرّق أيضًا إلى موضوع خدع إبليس[٣].

ثانيًا، لا تذكر الشموليّة المحتاطة أنّ الأديان هي وسائل موصِلة

---

(١) Ronald H. Nash, *Is Jesus the Only Savior?* (Grand Rapids: Zondervan, 1994).

(٢) من أهمّ محلّلي مجريات المجمع،
Miikka Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions* (Leiden: E.J. Brill, 1992).

(٣) وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني، «دستور عقائديّ في الكنيسة»، البند ١٦.

إلى الخلاص بذاتها. فلا يقرّ المجمع بقدرة الأديان الأخرى على تحقيق الخلاص، مع أنّه يعترف بقدرة الكنائس البروتستانتيّة على إيصال رعاياها إلى الخلاص. لكنّه، في الأحوال كلّها، لا يصل إلى حدّ قول إنّ الأديان الأخرى قد تكون وسيلةً لنيل نعمة اللّه. لكنّ بعض علماء اللاهوت ينسبون إلى المجمع، تصريحًا أو تلميحًا، معتقدات ليبراليّةً.

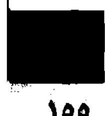
أمّا النموذج الشموليّ الذي يجانب الاحتياط، فيمثّله أشهر الشموليّين، وهو كارل رانر، الذي لا ريب عنده في قدرة الأديان الأخرى الخلاصيّة. فمثل الأديان الأخرى عنده كمثل المدارس التي تعدّ طلّابها للوصول إلى الرحمة الإلهيّة الحقيقيّة. وفي مقاله المشهور، هو يقول إنّ هذه الأديان «مشروعة» لأنّها، برأيه، وسائل للوصول إلى النعمة[١]. وأنا أعتقد أنّ مقاربة رانر تنبع من الأسرار السبعة المقدّسة المحوريّة في لاهوته الكاثوليكيّ. أمّا منطق هذه المقاربة، فهو كما يلي: «إن كانت النعمة تشمل غير المسيحيّين، فلا بدّ أن تكون أديانهم هي الوسائل المقدّسة التي توصل النعمة إليهم». وقد خاب أمل رانر لأنّ المجمع الفاتيكانيّ لم يأتِ على ذكر هذه المسألة[٢].

---

(١) Karl Rahner, «Christianity and the Non-Christian Religions,» *Theological Investigations 5* (London: Darton, Longman, & Todd, 1966), pp. 121-131.

(٢) يذهب العديد من علماء اللاهوت الكاثوليكيّين في أقوالهم، شأنهم شأن رانر، أبعد من المجمع الفاتيكانيّ نفسه. وبعضهم الآخر يذهب أبعد من رانر حتّى. على سبيل المثال انظر،

= Arnulfs Camps, *Partners in Dialogue: Christianity and Other World*





أمّا أنا، فأعتقد أنّ المجمع قد أظهر حصافةً مبينةً إذ لم يتحدّث عن الموضوع، لأنّه إن فعل يكون قد أصدر حكمًا قطعيًّا على الأديان من غير مبرّر يسوّغ ذلك. فليس الدين العنصر الاجتماعيّ الوحيد الذي كُتِب عليه حمل عبء المعنى في هذا العالم، بل تشاركه في حمل هذا العبء العائلات، والنقابات، والحكومات، وغيرها. وحقيقة أنّ عناية الله بالروح ليست منحصرةً في دائرة الدين تصير واضحةً عند تذكّر أنّ المجمع قد تطرّق إلى خلاص الملحدين الذين لا يأبهون بالدين أصلًا. أولسنا نسلّم بأنّ يسوع قد عاين كمًّا أكبر من البرّ خارج نطاق الدين، أي في نفوس أولئك الذين مُلئَت قلوبهم إيمانًا في ظلّ تفاعلهم اليوميّ مع إخوانهم[١]؟

وأنا أطلق على المقاربة المحتاطة اسم «الشموليّة الواقعة بين الوجوب والإمكان»[٢]، فهي لا تدّعي أنّ الله **يجب** أن يجذب الناس إليه بواسطة الدين بطريقة إيجابيّة، ولا أنّه يقوم بذلك **بالفعل**. ولا ريب في أنّ تساوي قدرة الأديان الخلاصيّة سيكون أمرًا مفاجئًا بالنظر إلى الاحتمالات والاختلافات الدينيّة. ولتقريب الفكرة، إنّ افتراض تساوي الأديان هو كافتراض أنّ النظريّات العلميّة

= *Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983).

(١) استخدم ليسلي نوبيغن هذه الحجّة لدحض رأي رانر في:

«The Christian Faith and the World Religions,» in *Keeping the Faith*, Geoffrey Wainwright, ed. (Philadelphia: Fortress, 1988), pp. 323-337.

(٢) Paul J. Griffiths, «Modalizing the Theology of Religions,» *Journal of Religion 73* (1993), pp. 382-389.

كما ينصح شوبرت أوغدين بمقاربة الموضوع من هذه الزاوية أيضًا، وذلك في كتابه:
Is There Only One True Religion Or Are There Many? (Dallas: Southern Methodist Univ. Press, 1992).



والفلسفيّة المعاصرة تتساوى في قيمتها العلميّة التنويريّة. وهو، لا جرم، افتراض مناف للعقل. ثمّ إنّ أحدًا منّا ليس مخوّلًا أن يقول ما **يجب** على اللّه فعله، أو أن يستنتج، من دون أدلّة، أنّ اللّه قد فعل أمرًا معيّنًا. وقد يكون دين من الأديان غير صالح لمساعدة البشر بسبب تراكم الظلمات والعبوديّة في طيّات تاريخه. لذا، من الأفضل قول إنّ اللّه **يمكنه** استخدام الدين للإنعام على حياة الناس، وإنّ الدين هو **واحد** من الخيارات التي يستخدمها اللّه ليحرّك الوجدان الإيمانيّ، ويوصل النعمة إلى الناس. هذه الطريقة تتجنّب إطلاق الأحكام المسبقة على استخدام اللّه للدين أو عدمه، فإنّ استخدام اللّه للدين هو احتمال يجب دراسة كلّ حالة من حالاته على حدة بكثير من التأنّي.

لذلك، تعني «الشموليّة الواقعة بين الوجوب والإمكان» أنّ النعمة فاعلة خارج الكنيسة، **ويمكن** أن يختبرها أتباع الأديان الأخرى. أمّا صيغتي الشموليّة، فتتوجّه إلى الروح، الحاضر بقدسه، في حياة الناس كلّهم، بمن فيهم غير المسيحيّين. وأنا أؤمن بأنّ الروح القدس حاضر لشدّ أزر الإرساليّات، معِدًّا طريق الربّ، ما يجعل هذه المقاربة مستندةً إلى البنفماتولوجيا(١). باختصار، إنّ شموليّةً كهذه تعطي القارئ الكريم بديلًا عن الإقصائيّة المتشائمة، والتعدّديّة التي تفترض وجود حقّ مجهول كلّيّ الوجود في الدين(٢).

---

(١) هو علم الحديث عن الروح القدس. [المترجم]

(٢) قد يلاحظ القرّاء الكرام أنّ التعدّدية التي أناقشها، في هذا المقال، هي أقرب إلى صيغة هيك من صيغة غوردن كوفمان مثلًا. وأنا لست غافلًا عن الفروقات بين الصيغتَين، لكنّ تصميم هذا الكتاب قد وُضِع ليعطي الأولويّة لآراء هيك، ما =





جاذبيّة الشموليّة

ونجح النموذج الشموليّ، مع أنّه حديث نسبيًّا، في نيل استحسان كبير إلى حدّ أنّه أصبح النموذج الشائع اليوم. وهو النموذج الذي يقول هيك عنه: «يرجّح أنّ هذا النموذج هو الأقرب إلى تحقيق الإجماع بين المفكّرين المسيحيّين في الوقت الحاضر»[١]. وقد حقّق هذا النموذج نجاحًا منقطع النظير بسبب عدد من العوامل، أوّلها حقيقة أنّ الشموليّة تولّد الرجاء. وللرجاء قوّة جذب خاصّة، كما هو معلوم. فالمسيحيّون يرغبون في ظهور النعمة على الخطيئة المتجذّرة في تاريخ البشريّة. وهم لا يحبّذون زعم أنّ أغلبيّة البشر سيهلكون، وذلك بسبب ثقافتهم المستقاة من الفصح، إذ يحضّهم إيمانهم **بالكتاب المقدّس** على رجاء خلاص غيرهم. فإذا أمكن إظهار انسجام الشموليّة مع **النصّ**، يصير لها قوّة جذب لا تُقاوَم.

ثانيًا، تعفينا الشموليّة من الإيمان بالمضامين الدينيّة القبيحة التي توحي بأنّ اللّه يحابي بعض الناس على حساب بعض، أو بأنّه يمنع النعمة عن بعض خلقه بلا مسوّغ، فتُحرَم جموع غفيرة من مجرّد احتمال نيلها الخلاص. وتجدر الإشارة إلى أنّ المسيحيّين الذين

= يسمح بالتناقش والمحاججة.

(١) John Hick, *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age* (Louisville: Westmmster/John Knox, 1993), p. 88.

كما يسمّي بول نيتر الشموليّة «النموذج الشائع» في كتابه،
No Other Name? p. 135.

ويبرهن ريتشارد ه. دراموند أنّه النموذج الشائع فعلًا في كتابه،

Toward a New Age in Christian Theology (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985).

يرفضون هذه الأفكار هم في تزايد مستمرّ، فمشكلة الشرّ مستشرية في هذا العالم بما يكفي من دون أن تُضاف إليها فكرة أنّ معظم البشر محرومون من إمكانيّة الخلاص بغير ذنب اقترفوه. بمعنًى آخر، قد تضاءل عدد المسيحيّين المستعدّين لتقبّل عقيدة تؤثر قلّةً من الناس(١). لكنّ فهم آراء العلماء الأقدمين وتفسيرها ليس سهلًا دائمًا، فالقدّيس إيريناؤس لم يكن على علم بأنّ عددًا كبيرًا من الناس لم يبشَّروا بالمسيح أصلًا، ما يعني أنّه كان غافلًا عن المشكلة التي نحن بصددها أصلًا. لذا، لا يسع أيّ منّا أن يتكهّن بما كان إيريناؤس ليقوله عن هذا الموضوع لو كان حيًّا اليوم(٢).

ثالثًا، تعود قوّة جذب الشموليّة إلى استعدادها الصريح للاعتراف بقداسة غير المسيحيّين. فمن المعلوم أنّ كلّ واحد منّا قد التقى، في مرحلة من مراحل حياته، بأشخاص غير مسيحيّين قد شملتهم مسحة القداسة. لذلك، من المستحيل إنكار أنّ الأديان

---

(١) كارل هنري هو عالم لاهوت له مكانته عند الإنجيليّين، لكنّهم، على ما أظنّ، سيبهتون لو أنّهم سمعوه يقول إنّ اللّه يحقّ له أن يخلّص بعض الناس ويتخلّى عن بعضهم الآخر، إن شاء ذلك. انظر مقاله،

«Is it Fair?» in William V. Crockett and James G. Sigountos, eds., *Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard* (Grand Rapids: Baker, 1991), p. 253.

لكن يجب ألّا يقع اللوم على هنري، فما قاله لا يعدو كونه تكرارًا لقول جون كالفن. وليس الشكّ الذي يحيط بهذا الرأي في صفوف الإنجيليّين اليوم إلّا دليلًا على مدى تغيّر أحوال التيّار الذي كان هنري يتزعّمه يومًا.

(٢) See Terrance L. Tiessen, *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelised* (London: Scarecrow, 1993), p. 261, 281.





التي ينتمون إليها هي منفتحة على اللّه إلى حدّ ما.

رابعًا، إنّ الشموليّة هي صيغة محافظة أشدّ ترابطًا من نظيراتها. فهي تؤكّد عموميّة مشيئة اللّه الخلاصيّة بأسلوب يفوق أسلوب الإقصائيّة انسجامًا، وذلك بسبب اعترافها بأسبقيّة النعمة الإلهيّة على الخطيئة. وتتّصف أسبقيّة النعمة بالعموميّة التي تشمل الجميع. لكنّها لا تختزل اللّه، كما تفعل بعض النماذج التعدّديّة، ولا تجعل منه واقعًا كانطيًّا مبهمًا يحلّ محلّ الاعتراف بالثالوث الإلهيّ. وتقدّم الشموليّة، للقارئ الكريم، حلًّا وسطًا بين الإقصائيّة والتعدّديّة. وهي، مع ذلك، تجمع بين التمسّك بخصوصيّة الخلاص بالمسيح وبعموميّة الخطّة الإلهيّة الرامية إلى تخليص المذنبين. وليس النموذج الشموليّ غريبًا على الكاثوليكيّين، ولا على أتباع الاتّجاه البروتستانتي السائد، لذا ستنصبّ جهودي على إطلاع الإنجيليّين بالتحديد على أركان هذا النموذج.

الأسس الثالوثيّة

بدءًا بالبديهيّات اللاهوتيّة، إنّ حجر الأساس في شموليّة الإمكان والوجوب هو الاعتقاد بفاعليّة الروح القدس في المجالات كلّها، بما فيها المجال الدينيّ، حيث يمدّ الروح القدس الإرساليّات بعونه، ويعدّ طريق الربّ. يستند هذا المعتقد إلى عقيدة وجود إله واحد، محبّ، شخصيّ، توجد روحه في كلّ مكان، بكونها روح الآب والابن. وإذا كان نفَس اللّه الرحيم موجودًا، فذلك يعني، من الناحية المنطقيّة، أنّ الروح يشمل الحياة بعنايته، ويهتمّ بكمال جميع جوانبها، بما فيها الجانب الدينيّ. لكنّ تأكيد أنّ نعمة الروح القدس





سابقة على الخطيئة مع نفي مشيئته بإسباغ هذه النعمة على الجميع هو أشبه بقول إنّه روحَين مختلفَين. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا القول يذكّر بمفهوم الثنائيّة الإلهيّة عند مرقيون الذي تحدّث عن وجود إله تكوينيّ وإله خلاصيّ. لكن إن كان الروح القدس **واحدًا** لا ثاني له، وإن كان كلّيّ الوجود في العالم، فذلك يستدعي أن يعمل من أجل ظهور الخير على الشرّ في مشارب الحياة كلّها، بما في ذلك نصرة الخير في مجال الأديان، إن كانت الظروف مؤاتيةً. ولا عجب في أن أقول ما قلته، وذلك لأنّ طبيعة الروح القدس ومهمّته تستدعيان ذلك. فبما أنّ أشكال الحياة الموجودة كلّها منحة من روح اللّه، دائمًا ما نبحث، نحن البشر، عن الآيات الدالّة على معطي الحياة في كلّ مكان وعلى كلّ صعيد.

لذلك، إنّ أسس الشموليّة التي أعتمدها هي راسخة في الأنطولوجيا العلائقيّة؛ أي في كيان إلهيّ واحد في ثلاثة أقانيم. وحين يتحدّث أنصار الشموليّة عن الآب، والابن، والروح القدس هم يعترفون بهويّة اللّه الأقنوميّة. ترسم هذه النظرة الجديدة إلى الطبيعة الإلهيّة المقدّسة، التي كشف عنها الوحي المسيحيّ، صورةً مشرقةً عن الحبّ الإلهيّ الذي يتجسّد بيسوع المسيح، والذي يُختبَر من خلال الشركة في الروح. لذلك، تنطوي هذه الأنطولوجيا على العلائقيّة، والحيويّة، والانفتاح على اللّه. وهي تنظر إلى اللّه على أنّه شركة مُحبَّة تنسكب في الخلق، وتأخذ بأيديهم نحو الخلاص. ومن فيض هذه الشركة، يستحضر اللّه عالَمًا هو تجلّ لصورة الحبّ الإلهيّ المتبادل، ثمّ يحضّ أفراد هذا العالم على المشاركة في ملء الحياة الأقنوميّة، في كنف بيئة مُحبَّة تمثّل الكيان الإلهيّ المكوَّن من ثلاثة أشخاص. بمعنًى آخر، تستجيب الشموليّة للّه الذي هو، بطبيعته،





حبّ لا متناه، وتواجه التحدّي الذي تفرضه التعدّديّة الدينيّة[١].

وحين يقرّ المسيحيّون بإيمانهم باللّه الآب، ضابط الكلّ، وخالق السماء والأرض، يكون إقرارهم نابعًا من الوجود الخلّاق الذي هو الحبّ الشخصيّ المتبادل في ضوء الوحي بيسوع المسيح. بمعنًى آخر، هم يتحدّثون عن اللّه الذي ناداه يسوع قائلًا: «**أبا**، يا أبي»، والذي لا يعرف كرمه حدودًا[٢]. كما أنّ فعل الخلق نفسه هو محبّة وإظهار للنعمة. واللّه، بذاته، **هو** الحبّ، وهو يدعو الخاطئين إليه ليشاركهم الطعام[٣]. ثمّ إنّ أوّل حقيقة من حقائق الإيمان المسيحيّ هي أنّ اللّه، سرّ المحبّة، يفيض نحو بني البشر من المسلمين، والهندوس، ومن سواهم بهيئة الابن والروح. وفي الأحوال كلّها، نحن نشبه أولئك الناس، فكلّنا مذنبون غير مستحقّين لما نحن فيه من خير كثير. وبغضّ النظر عن معتقداتهم الدينيّة، نحن نؤمن بأنّ اللّه قد أظهر حبّه لهم بيسوع المسيح من غير استحقاق لذلك منهم، بل لنعمته عليهم. فالمسيحيّ لا يسعه أن ينظر إلى أيّ إنسان إلّا بعين أنّه حبيب اللّه.

---

(١) للمزيد حول الأنطولوجيا العلائقيّة الشموليّة، انظر،

Catherine M. LaCugna, *God For Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), chapter 8 («Persons in Communion»).

(٢) Joachim Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (New York: Charles Scribner's Sons, 1971), pp. 108-121.

(٣) في ذلك إشارة إلى الآيتين: «لمّا رأى الكتبة والفريسيّون يسوع يأكل مع الجباة والخاطئين قالوا لتلاميذه: 'لماذا يأكل مع الجباة والخاطئين؟' فسمع يسوع، وأجاب: 'ليس الأصحّاء هم المحتاجون إلى الطبيب، بل المرضى. ما جئت لأدعو أبرارًا، بل خاطئين'» (**مر** ٢:١٦-١٧). [المترجم]



كما نقرّ بإيماننا بيسوع المسيح، ابن اللّه الوحيد، وربّنا الممتلئ بالنعمة والحقّ. بمعنًى آخر، لقد تكشّف لنا سرّ العالم الأوّل بواسطة التجسّد، فعرفنا أنّ اللّه هو نعم الصديق المحبّ للخاطئين. لذلك، إنّ الإيمان، بكونه تعبيرًا عن الحبّ الشخصيّ الحميم، متجذّر في عقيدة التجسّد. لكنّ التجسّد، في النموذج الشموليّ، ليس موضع إشكال كما هو في النموذج التعدّديّ. بل هو أساس الإيمان بأنّ اللّه يشمل البشريّة جمعاء بعنايته[١].

فبموت يسوع وقيامته، الكلمة صارت جسدًا، وإلهًا مات من أجلنا. وكان اللّه فاعلًا، عبر المسيح وحده، من أجل خلاص البشريّة. فيسوع هو تجسّد حكمة اللّه، وتجلّي الحبّ الإلهيّ للبشريّة. لذا، لا تعيق قيود التاريخ يسوع من أن يكون مخلّص العالم لأنّه يفيض بنوره على كلّ إنسان (**يو** ١:٩، ١٤). وبعد أن أتمّ يسوع العمل الذي أرسله اللّه من أجله، ورُفع عن الأرض، معلّقًا على الصليب، أخذ يجذب الناس نحوه عن طريق الروح القدس (**يو** ١٢:٣٢). وبما أنّ اللّه قد كرّس نفسه للآثمين، يجب أن يكون للمسيحيّين فيه أسوة حسنة. فلا يجوز أن يتعاملوا مع أولئك الذين لمّا يصيروا مسيحيّين بعد على أنّهم خصوم معادون إن كان اللّه نفسه قد جعلهم أصدقاءه. وإذا كان اللّه يحبّهم، ويسوع قد مات من أجلهم، يجب أن نحبّهم نحن أيضًا، ويجب أن نشجّع المؤمنين المنتمين إلى قطعان المسيح الأخرى على العودة إلى حظيرته (**يو** ١٠:١٦). فكما يقول كارل بارث:

---

(١) للمزيد حول هذا الموضوع بما يتعلّق بجون هيك، انظر،

Gavin D'Costa, *John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation* (New York: Univ. Press of America, 1987), pp. 103-104.



«إن كان المسيحيّون يوقنون أنّ اللّه يحبّهم، عليهم أن يشملوا غير المسيحيّين بيقينهم هذا»(١).

ونحن نعترف، انطلاقًا من إيماننا، بالروح القدس، ونؤمن به لأنّه الربّ، وينبوع الحياة، والحضرة الإلهيّة الحرّة الفاعلة التي تهبّ حيث تشاء في هذا العالم (يو ٣:٨). ففي حسابات التدبير الإلهيّ، لا يخضع الروح لسلطة أحد، أيًّا كان، بل له كامل الحريّة في أن يشمل بنعمته أيّ إنسان، وأيّ جانب من جوانب الحياة، مهما كان بعيدًا عن الكنيسة. ولا يحدث ذلك كلّه إلّا لأنّ الروح يجسّد نعمة اللّه السابقة للخطيئة، ويفعّل تأثير الجذب الكامن في يسوع المسيح. فالعالم هو ميدان حضرة اللّه، والروح القدس يطرق باب القلب، معدًّا الناس لعودة المسيح. ولا ينفكّ الروح يعمل لتحقيق جوهر الوعد الخلاصيّ الذي قطعه اللّه على البشريّة. ومن الروح يفيض الخلاص الشامل الذي يحرص على هداية الناس كلّهم نحو ملء النور والحبّ. ولا تخلو أيّما أمّة من الإلهام الإلهيّ لأنّ اللّه دائمًا ما يعمل على هداية الضالّين إلى ديارهم الحقّ. وكما يقول إيريناؤس: «اللّه واحد، وهو يواكب بني البشر منذ بداية الخلق وحتّى النهاية، لينجدهم ويخلّصهم بواسطة تدبيراته المختلفة»(٢).

لكنّ عيبًا واضحًا يشوب البنفماتولوجيا، إذ لطالما كان عمل الروح يُفهَم في نطاق كنسيّ ضيّق، وكأنّما جدران الكنيسة تستطيع احتواء نفَس اللّه. ولم يقابل علماء اللاهوت حضرة الروح الخلاصيّة

---

(١) Karl Barth, *Church Dogmatics: The Doctrine of Creation III/4* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1961), p. 503.

(٢) Irenaeus, *Against Heresies* 3.12.13.



في الأديان الأخرى بكثير من الحفاوة، كما أنّهم لم يقدروا الروح حقّ قدره لناحية دوره في تقريب اللّه إلى أذهان الناس في بقاع الأرض كلّها. بمعنًى آخر، نحن قد انشغلنا بدور الروح في هداية الناس إلى الإيمان بالمسيح على نحو خاصّ، فنسينا حضرة الروح الخلاصيّة المرافِقة لبحث البشريّة عن معنى وجودها[١].

فالمسيح، إذًا، هو مخلّص الناس كلّهم. لكنّ التاريخ خير شاهد على أنّهم لا يأتونه جميعًا من فورهم. ومع ذلك، يقرّ اعتراف وستمنستر[٢] نفسه أنّ شعب اللّه منتشر في كلّ مكان في العالم، وليس في الكنائس فقط. كلّ ما في الأمر أنّنا يجب أن نمهل الناس ريثما يهتدون إلى طريق ديارهم الحقّ. فليس كلّ من كُتِبَت له الهداية يعرف يسوع وكنيسته منذ البداية. بمعنًى آخر، إنّ الروح فاعل في داخل الكنائس وفي خارجها **على حدّ سواء**، مضطلعًا بما أوكله اللّه، وصانعًا كلّ شيء جديدًا[٣]. فالروح ليس حكرًا على المسيحيّين، وهو ليس طوع أيمانهم. حتّى إنّ يورغن مولتمان يقول: «ليس هكذا يهتمّ الروح بالكنيسة. إنّما هو يهتمّ بها كما يهتمّ بمملكة إسرائيل،

---

(١) Philip J. Rosato, *The Spirit as Lord: The Pneumatology of Karl Barth* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1981), pp. 160-166.
وبعد أن خاض بارث مع الخائضين، علق في قيود الإقصائيّة، لا بل التقييديّة حتّى.

(٢) صدر اعتراف وستمنستر الإيمانيّ بعد اجتماع عدد من علماء اللاهوت في دير وستمنستر من أجل الإصلاح وإعطاء المشورة في المسائل العباديّة، والعقائديّة، والحكوميّة، والكنسيّة. [المترجم]

(٣) في ذلك إشارة إلى الآية: «وقال الجالس على العرش: سأصنع كلّ شيء جديدًا» (**رؤ** ٢١:٥). [المترجم]



وذلك من أجل حياطة ملكوت اللّه، وانبعاث الحياة مجدّدًا، وصنع كلّ شيء جديدًا»[١].

ثمّ إنّ نفَس الروح القدس، معطي الحياة، هو فاعل في كلّ مكان لتأييد عمل اللّه الخلاصيّ، إذ يؤازر الإرساليّات الموجّهة إلى خارج المجتمع المسيحيّ. لذلك، يرجو المسيحيّون أنّهم، أينما ذهبوا، سيلقَون الروح الذي سيكون قد سبقهم إلى وجهتهم. أعظِم بهذا الفعل الذي يشدّ أزر الإرساليّات ويقوّيها!

وبما أنّنا لا نتعامى عن فعل اللّه في أرجاء العالم كلّها، نرفض فصل فعله التكوينيّ عن فعله الخلاصيّ، وذلك من منطلق أنّ الروح هو الربّ ومعطي الحياة على صعيد الخلق والخلاص. ففعل الخلق هو عطيّة إلهيّة تنبع من النعمة. وقد يكون وسيلةً لإيصال النعمة الحاضرة في الكنيسة وخارجها، إذ يدعو الناس إلى المشاركة في الحياة الإلهيّة. وتفيض النعمة من عين الفعل الإلهيّ التكوينيّ والخلاصيّ، ما يعني أنّها ليست عنصرًا زائدًا على الطبيعة. بمعنًى آخر، تفعل نعمة اللّه المخلّصة فعلها عن طريق علاقة اللّه بالإنسان المخلوق قبل أن يصير مسيحيًّا.

وأنا لا أنكر أنّ الروح يؤدّي دورًا محوريًّا في فهمي للشموليّة، وأنّني أستبشر خيرًا بالبابا يوحنّا بولس الثاني الذي يتحدّث بنبرة مماثلة. ففي منشوره البابويّ الأوّل الذي يحمل عنوان **فادي الإنسان** (*Redemptor Hominis*)، والذي كُتِب في العام ١٩٧٩، تحدّث

---

(١) Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (Minneapolis: Fortress, 1992), p. 230.



نيافته عن حضرة الروح وفعله في الأديان الأخرى. كما تحدّث عن الموضوع في منشورات لاحقة، لا سيّما في المنشور الذي يتناول موضوع الروح القدس (*Dominum et vivificantem*)، والذي كُتِب في العام ١٩٨٦. وليس النموذج الشموليّ قائمًا على الوحي العامّ، ولا على الأديان نفسها، بل على الوحي الذي يبثّه الروح في كلّ مكان. فعن طريق الروح، يقدّم اللّه سرّ نعمته لكلّ إنسان، ويفعل فعله في قلوب البشر بطرق خفيّة، كما ورد عن المجمع[١].

وفي حين أنّني اعترف بنعمة حضرة الروح في الحياة والحضارة الإنسانيّة، لست دوغماتيًّا في ما يتعلّق بكيفيّة حضرة هذه النعمة الخفيّة. لذا، يبقى السؤال مطروحًا عمّا إذا كان الدين وسيلةً لنيل النعمة، وهو سؤال يحتاج إلى المزيد من البحث والتدقيق. فنحن لا نعرف ماهيّة الدور الذي يؤدّيه أيّ دين في حسابات التدبير الإلهيّ، لكنّنا واثقون من أنّ الروح يعمل في مجالات الحياة كلّها لجذب الناس إلى اللّه، بواسطة الدين، في الزمان والمكان المناسبَين.

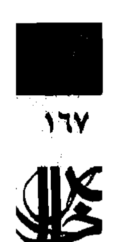
حضرة اللّه في الأديان

وبعد أنّ تحدّثت عن الجانب اللاهوتيّ، سوف أتفرّغ الآن للوقائع الدينيّة الملحوظة. فأنا دائمًا ما أرتاب في أمر علماء اللاهوت الذين

---

(١) تظهر علاقة التدبير الإلهيّ بالروح في،

Jacques Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991), chapter 7; John V. Taylor, *The Go-Between God: The Holy Spirit and the Christian Mission* (London: SCM, 1972), chapter 9.



يصدرون أحكامًا قطعيّةً بناءً على نظريّاتهم من دون أن يستندوا في أحكامهم إلى الواقع. وفي هذا السياق، تُروَى قصّة معروفة عن كارل بارث، الذي سُئِل، يومًا، إن كان يعرف أحد أتباع الدين الهندوسيّ. فما كان منه إلّا أن أجاب قائلًا إنّه ليس بحاجة إلى معرفة أحد من أتباع هذا الدين من أجل أن يتيقّن من صحّة آرائه أصلًا. كما أنّ رانر لا يأخذ الظواهر الدينيّة الواقعيّة بالحسبان قبل أن يعلن نظريّته. لكن في حالة رانر، يعود ذلك إلى اقتناعه بضرورة تقسيم العمل تقسيمًا مناسبًا. ولهذا السبب أيضًا، هو لا يتولّى تفسير **الكتاب المقدّس**، بل يعتبر ذلك واجبًا على المتخصّصين حصرًا. لكن في الأحوال كلّها، لا ينبغي للمرء أن يتغاضى عن الواقع الدينيّ الفعليّ. فكيف ترى الشموليّة أنّ اللّه يستخدم الدين، استخدامًا حسنًا، ليفيض النعمة والرحمة على الناس؟ وفي أيّ مجال ترى الشموليّة النعمة السابقة للخطيئة فاعلةً في حياة غير المسيحيّين؟

سأجيب عن هذه الأسئلة بالعودة إلى تجربتي الشخصيّة. فبما أنّني قد نشأت في بيئة أميركيّة إنجيليّة محافظة تشتهر بشدّة ميلها نحو الإقصائيّة، لم أطلّع، في صباي، على الكثير من التيّارات الفكريّة الشموليّة. لكن قد كان لذلك بضعة استثناءات مهمّة.

فحين كنت مؤمنًا شابًّا في الخمسينيّات، ساعدني سي إس لويس على فهم العلاقة بين المسيحيّة والأديان الأخرى من منظور شموليّ. وبما أنّه كان ثقةً عندي لأنّه مفكّر محافظ، تقبّلت رأيه حين قال إنّه يلحظ حضرة اللّه في الأديان الأخرى، وإنّه يعتقد أنّ أتباع الأديان الأخرى قد ينالون الخلاص لأنّ اللّه يفعل فعله فيهم. وقد تلخّصَت وجهة نظره هذه، بطريقة مدهشة، في واقعة من وقائع **المعركة الأخيرة**، وهي الرواية الأخيرة من سلسلة روايات **سجلّات**



نارنيا، المعروفة أيضًا بسلسلة روايات **عالم نارنيا** (*The Chronicles Of Narnia*). ففي هذا الجزء من سلسلة لويس، يُؤخَذ إيميث، الجنديّ الذي كان من عبدة طاش[١]، على حين غرّة عندما يدرك أنّ عبادته كانت، في حقيقتها، موجّهةً إلى أصلان[٢]. ومن يفهم دلالة هذه الواقعة يكون في طريقه نحو تأييد الفكر الشموليّ.

أمّا التحوّل الثاني، فقد كان نتيجةً لأثر نورمان أندرسون، وهو باحث في الشريعة الإسلاميّة وقائد مخضرم من قادة رابطة الطلّاب المسيحيّين في بريطانيا العظمى. ففي العام ١٩٧٠، كتب أندرسون كتابًا يحمل عنوان (*Christianity and Comparative Religion*)، وقد تغيّر إلى (*Christianity and World Religions*) بعد مراجعة الكتاب في العام ١٩٨٤. وكان أندرسون يقول إنّ أتباع الأديان الأخرى قد ينالون الخلاص، كما حدث مع بعض الأشخاص في **العهد القديم**، من دون أن يكونوا مسيحيّين. بمعنًى آخر، علّمني عالما اللاهوت هذان، في أيّام دراستي، أن أتحاشى وجهات النظر المتعصّبة التي يتميّز بها المذهب الإنجيليّ.

---

(١) «طاش» هي لفظة تركيّة تعني «حجر». وفي نارنيا، كان طاش معبودًا له أتباع هم له عاكفون، منهم إيميث. لكن يظهر في نهاية الرواية أنّ طاش لم يكن إلّا جبتًا وطاغوتًا متغطرسًا. [المترجم]

(٢) كان لويس قد وصف أصلان بأنّه الصورة التي كان يسوع المسيح ليتّخذها في واقع آخر. فكلمة «أصلان» لفظة تركيّة تعني «أسد»، وكان لويس يعني بها أسد يهوذا المذكور في الآية الخامسة من الأصحاح الخامس من سفر الرؤيا، ونصّها ما يلي: «فقال لي واحد من الشيوخ: 'لا تبك. هو ذا قد غلب الأسد الذي من سبط يهوذا، أصل داود، ليفتح السفر ويفكّ ختومه السبعة'». [المترجم]



وبما أنّني كنت من المسيحيّين المحافظين، لم أكن غافلًا عن علم اللاهوت التدبيريّ[١] المتداول في الأوساط الإنجيليّة. لذلك، رأيت اللّه، من خلال هذا اللاهوت، من وجهة نظر جديدة مفادها بأنّه يتعامل مع الناس بطرق تختلف باختلاف الظروف التاريخيّة. فيتحدّث تشارلز رايري عن التدبير الذي قبل اللّه بواسطته أيّوب، الذي لم يكن يهوديًّا، ولم يكن يعرف موسى أو المسيح، بسبب إيمانه. وأنا رأيت أنّ هذه الفكرة تنسجم مع الكتاب المقدّس، ولها جاذبيّتها. وأذكر أنّ هذه الفكرة قد جعلتني أتمنّى لو كان هذا التدبير ما يزال ساريًا حتّى اليوم. وفي الأحوال كلّها، أنا أتوق إلى مضي علم اللاهوت التدبيريّ قدمًا في هذا الاتّجاه الرحيم، إذ يتحمّل مؤيّدو اللاهوت التدبيريّ الشموليّ مسؤوليّة مساعدة الأشخاص الذين تكبّلهم التقييديّة من حيث يعلمون أو لا يعلمون. لكنّ ذلك لم يحدث حتّى الآن، وأنا لا أعقد آمالًا على حدوثه في المستقبل[٢].

---

(١) يتألّف علم اللاهوت التدبيريّ من سبعة تدابير تعامل اللّه، من خلالها، مع خلقه. وهي: تدبير البراءة، وتدبير الضمير، وتدبير الحكومات، وتدبير الوعد، وتدبير الناموس، وتدبير نعمة اللّه، وتدبير ملء الأزمنة المعروف أيضًا بتدبير الملك الألفيّ. [المترجم]

(٢) لا يشاطرني رامبش ريتشارد الرأي في هذا المجال. انظر كتابه،

The Population of Heaven (Chicago: Moody, 1994), chapter 5.

لكنّ التغييرات الحاصلة في الاتّجاه التدبيريّ تحضّني على ألّا أقطع رجائي؛ انظر،

Craig A. Blaising and Darrell L. Bock, *Dispensationalism, Israel and the Church: The Search for Definition* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).





وبالانتقال من النطاق الشخصيّ الضيّق إلى العالم الرحب، إنّ أهمّ عامل مؤثّر في الشموليّة، على مرّ التاريخ، كان اهتمام مجمع الفاتيكاني الثاني بالانفتاح على الآخرين. فقد اتّسمت روحيّة المجمع، منذ البدء، بالانفتاح على العالم بأسره، وبالسعي إلى تحقيق وحدة البشريّة. وجاء تفكير المجمع التعدّديّ نتيجةً للعلاقة المتوتّرة بين الكنيسة واليهود، ثمّ قرّر الأساقفة أن يوسّعوا مجال النقاش ليشمل الأديان الأخرى أيضًا. بمعنًى آخر، نظر المجمع إلى الأديان الأخرى نظرةً نابعةً من البعد الروحيّ للخليقة، وما فتئ ينشد حضرة اللّه الكامنة في هذا البعد.

واكتسبت الشموليّة بعد المجمع، والتعاليم البابويّة التي تلته، ذكرًا لن يمّحي. أمّا الإقصائيّة والتعدّديّة، فلا تضاهيان الشموليّة في حظوتها. ولعلّ ذلك يسبغ عليها صفةً رسميّةً قد تفسّر نيلها هذا الكمّ الهائل من الشعبيّة في مختلَف الطوائف المسيحيّة. كما يبدو لي أنّ النموذج الشموليّ قد خلع الإقصائيّة عن عرشها وحلّ محلّها في مختلف الكنائس المسيحيّة، ثمّ انخرط في نقاشات مع النموذج التعدّديّ الذي يبدي الكثير من الإيجابيّة في هذا المجال. لكنّ أحد أبرز أسباب انتشار الشموليّة هو الرجاء. فالناس يؤيّدون الشموليّة رجاءَ أن تُفقِد الخيار التعدّديّ المتطرّف قيمته مع حفاظها على بنية العقيدة التقليديّة.

وبكوني شموليًّا، أنا ممتنّ للكنيسة الكاثوليكيّة لريادتها في هذا المجال. أمّا بكوني إنجيليًّا، أنا مهتمّ بإظهار النموذج الشموليّ على أنّه منسجم مع **النصّ**. كما أنّني أشاطر المجمع رغبته في أن يكون هذا النموذج مترابطًا من الناحيتَين اللاهوتيّة والتفسيريّة.



وبالعودة إلى انسجام الشموليّة مع **النصّ**، إنّ ملكي صادق هو رمز من الرموز المهمّة في **العهد القديم** (**تك** ١٤:١٧-٢٤)، وذلك لأنّ قصّة لقائه بأبرام تظهر أنّ اللّه قد كان فاعلًا في البعد الدينيّ من الحضارة الكنعانيّة. فقد حظي أبرام ببركة ذلك الكاهن غير اليهوديّ، وأعطاه عشر ما غنمه في حربه. وهو قد شعر بالمسرّة لأنّ ملكي صادق، ملك شاليم وكاهنها، يعبد اللّه **العليّ** (*El Elyon*). يظهر من هذه القصّة أنّ اللّه كان يريد أن يُفهِم أبرام أنّ منزلته عند اللّه لا تعطيه الحقّ في أن يحتكر اللّه لنفسه، بل هي وسيلة إلهيّة لإيصال النعمة إلى الأمم كلّها، مع كون الفعل الإلهيّ في هذه الأمم غير منقطع أصلًا[1]. بمعنًى آخر، يمثّل ملكي صادق، برأيي، جميع القدّيسين غير اليهود الذين فعل اللّه فعله فيهم، والذين ذُكِروا في **النصّ**[2]. ولعلّ للمسيحيّين في ذلك أسوة حسنة، فلطالما شخصت أبصارهم إلى الأديان الباطلة المذكورة في **الإنجيل** كما لو أنّ جوهرها كلّه باطل، في حين أنّ الحقيقة مغايرة لذلك.

أمّا في **العهد الجديد**، فكورنيليوس هو رمز ذو قيمة كبيرة (أع

---

(١) يتحدّث اثنان من علماء اللاهوت الإنجيليّين عن ملكي صادق. فيتطرّق دون ريتشاردسون إلى «عنصر ملكي صادق» («The Melchizedek Factor»)، ويتحدّث هاري بوير عن «أهميّة ملكي صادق» («The Primacy of Melchizedek»). راجع كلّ من،

Richardson, *Eternity in Their Hearts* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1981), part 1; Boer, *An Ember Still Glowing* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), chapter 2.

(٢) Jean Danielou, *Holy Pagans of the Old Testament* (London: Longmans, Green, 1957).



١٠:١-٤٨). فاللّه قد سخّر هذا الرجل التقيّ غير اليهوديّ ليُفهِم بولس الرسول أنّ اللّه لا يتحيّز إلى فئة في تعامله مع البشر. فمع أنّ كورنيليوس لم يكن مسيحيًّا ولا يهوديًّا، كان تقيًّا يخاف اللّه، ما يثبت أنّ اللّه قد كان حاضرًا في وجدانه الدينيّ. لذلك، يمثّل كورنيليوس الرجاء الكبير الذي ينطوي عليه **سفر الأعمال**. كما يؤكّد **العهد الجديد** أنّ اللّه لم يترك الناس من دون شاهد يدلّهم عليه (**أع** ١٤:١٧).

ولمن أراد أن يستزيد، فليراجع كتابي، (*A Wideness in God's Mercy*). لكن باختصار، أنا أعتقد أنّ **الإنجيل** يناصر الشموليّة، فهو ينصّ على أنّ يسوع هو الطريق الأوّل إلى الخلاص، بكونه ابن اللّه الأبديّ، والكفّارة الإلهيّة. لكنّ ذلك لا يحصر أثر فعل اللّه الخلاصيّ في مرحلة واحدة من مراحل التاريخ. فاللّه ما برح يخلّص البشر قبل ولادة يسوع، وهو ما زال يخلّصهم في بقاع الأرض التي لم يسمع سكّانها باسم يسوع. كما أنّ أبانا إبراهيم قد تبرّر بالإيمان من دون أن يكون قد عرف يسوع، وهو الذي يقول بولس عنه إنّه مثال المؤمن النموذجيّ، مع أنّه لم يسمع كلام **الإنجيل** يومًا (**رو** ٤:١-٢٥). أمّا إيمان المسيحيّين بأنّ يسوع هو مخلّص العالم، فهو يتيح لهم التعامل مع أتباع الأديان الأخرى بانفتاح وسعة صدر. **فالنصّ** يشجّعهم على أن ينظروا إلى الكنيسة نظرةً جديدةً، وألّا يروها على أنّها السفينة التي ينحصر الخلاص في بدنها. والكنيسة تتكوّن من الأوائل الذين اختبروا النعمة الإلهيّة، التي صارت بمتناول جميع الخلق، من خلال يسوع المسيح. والروح حاضر في كلّ مكان من العالم، مع حضرته الخاصّة في رحاب الكنيسة.

وينسجم هذا النموذج **الكتابيّ** الذي ذكرته مع التجارب



المعاصرة، ما يؤكّد أنّ اللّه يستخدم الدين في بعض الأحيان ليشمل قلوب البشر بمسحة من نعمته. ففي «الدستور العقائديّ في الكنيسة»، يذكر الآباء اليهوديّة والإسلام في البند ١٦، كما يذكرون الهندوسيّة والبوذيّة في «بيان حول علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحيّة». وهم يتحدّثون عن حضرة اللّه الخفيّة في الأديان كلّها، ويشيرون إلى الأديان الأخرى التي تنشد ضالّة القلب الآدميّ بلا هوادة، لكنّهم لا يسمّونها صراحةً. وفي مقطع جدير بالذكر من البيان يقول الآباء:

«فالكنيسة الكاثوليكية لا ترذل شيئًا ممّا هو حقّ ومقدّس في هذه الديانات. بل تنظر بعين الاحترام والصراحة إلى تلك الطرق؛ طرق المسلك والحياة، وإلى تلك القواعد والتعاليم التي غالبًا ما تحمل شعاعًا من تلك الحقيقة التي تنير كلّ الناس، بالرغم من أنّها تختلف، في كثير من النقاط، عن تلك التي تتمسّك بها هي نفسها وتعرضها»[١].

ومع أنّني لست من علماء الدين المقارن، يفرحني نصّ **سايفا سيدهانتا** (*Saiva Siddhanta*) الهندوسيّ لأنّه يقدّس إلهًا شخصيًّا محبًّا، ويشدّد على أهميّة النعمة، التي أراها ماثلةً أيضًا في البوذيّة اليابانيّة المعروفة باسم شينشو أميدا (*Shin-Shu Amida*). كما أنّني أجلّ بوذا، الرجل الصالح، (**متّ** ١٠:٤١)، ومحمّدًا الذي يشبه أنبياء **العهد القديم**[٢]. لذلك، يصف دون ريتشاردسون في كتابه،

---

(١) «بيان حول علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحيّة»، البند الثاني.

(٢) انظر،

= Pinnock, *A Wideness in God's Mercy*, chapter 3.



(*Eternity in their Hearts*)، عالَمًا قد استعدّ لقبول **الإنجيل** من خلال جسور خلاص متنوّعة. وتغمرني الغبطة حين أقرأ شهادة سايكريد فيثيرز (Sacred Feathers)، وهو من هنود ميسيساغا الحمر الذين يعيشون في مسقط رأسي. وهو قد ألفى، في يسوع، كمال ما كان قد علّمه اللّه إيّاه في دين آبائه[1]. لذلك، أنا لست غافلًا عن حاجة الدين المسيحيّ الماسّة إلى المزيد من المبشِّرين الذين يستطيعون التحدّث، انطلاقًا من تجاربهم الشخصيّة، عن عمل الروح في الأوساط غير المسيحيّة، فصلاحيّتهم في التحدّث عن الموضوع تفوق صلاحيّتي.

أمّا جون هيك، فيستخدم معطيات مشابهة لما ذكرت، لكن لأسباب تدعم نموذجه التعدّديّ. فهو يلحظ تزايد رجاء المسيحيّين بتحوّل يطرأ على أتباع الأديان التي يسمّيها الأديان المحوريّة[2]. أمّا من وجهة نظر شموليّة، فيعود ذلك إلى أنّ المسيحيّين قد بدأوا يستشعرون مجيء ملكوت اللّه، كما ورد في **الإنجيل**، ما جعلهم يرجون حدوث التحوّل الذي هم به مستيقنون. وعلى الصعيد

= وأنا لا أنكر أنّ جون هيك محقّ حين يقتبس قول سارة كوكلي، فيقول إنّ معاني مصطلح التجسّد متعدّدة. فيمكن أن يستخدم المرء هذا المصطلح للإشارة إلى كلّ فرد قدسيّ يظهر فيه الفعل والحضرة الإلهيّين، ومن دون أن ينكر تجسّد اللّه الفريد في الابن، يسوع الناصريّ، كما يفعل هيك. انظر،

Hick, *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993), pp. 9-10.

(١) Donald B. Smith, *Sacred Feathers: The Reverend Peter Jones and the Mississauga Indians* (Toronto: Univ. of Toronto Press, 1987), chapter 5.

(٢) John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (New Haven: Yale Univ. Press, 1989), chapters 3-4, 17-18.



الشخصيّ، يلتقي المسيحيّون، في حياتهم اليوميّة، بأشخاص غير مسيحيّين قد شملتهم مسحة القداسة، فيكون مثلهم كمثل إبراهيم حين التقى أبيمالك. فقد توجّس إبراهيم خيفةً من أبيمالك في البداية، لكنّه اطمأنّ حين تيقّن من أنّ أبيمالك وأهل بيته يخافون اللّه. وفي الحقيقة، كان أبيمالك غير اليهوديّ أقرب إلى أخلاق المؤمنين من أبينا إبراهيم نفسه (**تك** ٢٠:١-١٨). كما تكثر الشهادات التي تقرّ بأنّ اللّه يفعل فعله الخلاصيّ في الأديان الأخرى، ما يثبت صحّة توقّعات النموذج الشموليّ.

لكنّ لا يعني كلّ ما ذكرته أنّ تعاليم الأديان تتطابق، ولا أنّها تشترك في غاياتها حتّى[1]. فكثيرة هي العناصر التي تميّز كلّ دين بعينه، وتفصله عمّا سواه. وليس هذا، في الواقع، أمرًا جديدًا. فقد عكف الإنجيليّيون على ذكر هذه الحقيقة مرّات ومرّات. لذا، حان الوقت للتحدّث عمّا يجمعنا ولا يفرّقنا.

العلاقة الجديدة بالأديان الأخرى

وما دامت نعمة اللّه السابقة للخطيئة فاعلةً في الشعوب، تصير الشموليّة دليلًا على الحاجة إلى علاقة جديدة تجمع المسيحيّة بالأديان الأخرى. وهي تدعو إلى تقبّل احتمال أن تكون نعمة اللّه حاضرةً في الأديان الأخرى. لذلك، ينبغي للمسيحيّين ألّا يسلكوا

---

(١) يصرّ جوزيف أوغسطين دي نويا على هذه الفكرة في كتابه،
The Diversity of Religions: A Christian Perspective (Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press, 1992).



سبيل الفوقيّة والعصبيّة. وممّا يثير الحسرة فعلًا أنّ الفوقيّة والعصبيّة قد كانتا من سمات العلاقة القديمة بين المسيحيّين وأقرانهم. فعلى سبيل المثال، شقّ عليّ الكلام القبيح الذي تفوّه به كالفن حين قال إنّ اللّه قد كشف لغير المسيحيّين شيئًا من الحقيقة لكي يزيد من عذابهم وتثريبهم[١].

أمّا الشموليّة، فهي تدعو إلى الحوار بين الأديان. وورد في «البيان حول علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحيّة» ما يلي:

«فهي [الكنيسة الكاثوليكيّة] تحثّ أبناءها على أن يعرفوا ويصونوا ويعزّزوا تلك الخيور الروحيّة والأدبيّة، وتلك القيم الاجتماعيّة والثقافيّة الموجودة لدى الديانات الأخرى، وذلك بالحوار والتعاون مع أتباع هذه الديانات بفطنة، ومحبّة، وبشهادتهم للإيمان وللحياة المسيحيّة»[٢].

وفقًا لما ورد، لا ريب في أنّ الآباء ليسوا مهتمّين بالتحاور والتعاون فحسب، بل هم يهتمّون أيضًا بالشهادة على نعمة اللّه الكامنة في يسوع المسيح. وكما يجدر بمن هو في منزلتهم الدينيّة، هم لا ينفكّون يولون عظيم الاهتمام للبعد الإرساليّ. كما أنّهم لا يفتأون يرجون أن يستخدم الروح شهادة المسيحيّين، في خلال حوارهم مع الآخرين، لإحداث تغيير في المجتمعات والنفوس على

---

(١) John Calvin, *Institutes 2.2.18*. See Kenneth Cracknell, *Towards a New Relationship: Christians and People of Other Faith* (London: Epworth, 1986), chapter 1.

(٢) «البيان»، البند الثاني.



حدّ سواء[١].

أمّا الحوارات بين الأديان، فتتنوّع في ما بينها. فعلى سبيل المثال، يتناول حوار منها كيفيّة التعايش السلميّ، فيما يدور آخر حول تشارك التجارب الدينيّة، ويتمحور ثالث حول محاولة التثبّت من الحقائق الدينيّة. ولا ريب في أنّ أشكال الحوار هذه كلّها مهمّة. فالحوار، بأشكاله كافّةً، ينبع من الاهتمام الصادق بالآخرين، وينطوي على الاستعداد للإصغاء إلى آرائهم باحترام[٢].

ومن خلال الحوار، نحترم الآخرين، لكونهم إخوةً لنا في الإنسانيّة، وباحثين عن الحقيقة مثلنا. لذلك، لا بدّ من أن نجلّ الحقيقة الكامنة في الأديان الأخرى، ونكون على استعداد للتعلّم من هذه الأديان. بمعنًى آخر، لا يصحّ أن نعظ الناس **بازدراء**، بل ينبغي لنا أن نتعرّف إلى عقائدهم، ونأخذها على محمل الجدّ، ونبقى متيقّظين بغية ألّا تضيع من أيدينا إمكانيّة التواصل معهم. كما يجب ألّا نتفاجأ إن رأينا الأدلّة على النعمة الإلهيّة الفاعلة في حياة من لا يعرفون يسوع. فالحقيقة ليست مطلقة. والبشر يتقدّمون إذا تحاوروا، وإذا صعب عليهم فهم بعض الأفكار، وإذا بذلوا الجهود

---

(١) في هذا السياق، انظر،

Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit* (London: SCM, 1977), pp. 158-159; Thomas Finger, *Christian Theology: An Eschatological Approach II* (Scottdale, Pa.: Herald, 1989), chapter 12.

(٢) يتحدّث دايفيد ك. كلارك عن إمكانيّة اعتماد المقاربة الحواريّة في،

Dialogical Apologetics: A Person Centered Approach to Christian Defense (Grand Rapids: Baker, 1993).



لتجاوز المفاهيم الخاطئة الراسخة في أذهانهم. بمعنًى آخر، نحن نتحاور، ليس لأنّنا لا نبالي بالحقيقة، بل لأنّنا نرى الحقيقة غايتنا المنشودة التي تستدعي جلّ اهتمامنا[١].

كما يجب أن نظهر استعدادًا لأن يكون عملنا على مستوى عالميّ وعلنيّ، لا على مستوى الأقليّات المنعزلة. فمن أجل أن يقدر **الإنجيل** على تخطّي الحواجز الثقافيّة، من الضروريّ أن يتفاعل المسيحيّون مع أصحاب المعتقدات الأخرى، ويسعوا إلى إحقاق الحقّ بكلّ ما أوتوا من قوّة.

وينبغي للمسيحيّين، أيضًا، أن يشهدوا لصالح إيمانهم، ويدافعوا عنه، ويقدّموا الحجج المنطقيّة لنصرته. فهذه المسائل محوريّة، ويجب علينا جميعًا أن نلتفت إليها في أثناء بحثنا عن الحقيقة. فالتاريخ ليس إلّا حلبةً لتنافس الآلهة، وتباري الأديان، لتحصيل ولاء بني البشر. لذلك، يجب ألّا نفترض أنّ الحقيقة كامنة في الأديان كلّها بنسب متساوية، أو أنّها منحصرة في دين واحد دون غيره. ثمّ إنّ الأديان تذوي حين تخبو شعلتها، ولا تعود قادرةً على إنارة الواقع. أمّا الحوار، فهو ذو منزلة بارزة في **العهد الجديد**[٢]، ما يعني أنّنا، المسيحيّين، ملزمون بالاهتداء بهدي كتابنا.

لكن في الوقت نفسه، يجب على الشموليّة ألّا تنجرّ إلى

---

(١) Paul J. Griffiths, «Why We Need Interreligious Polemics,» *First Things 44* (June /July 1994), pp. 31-37.

(٢) للمزيد حول موضوع الحوار، انظر،

Pinnock, *A Wideness in God's Mercy*, chapter 4; and Cracknell, *Towards a New Relationship*, chapter 2.



الإفراط بالتفاؤل، فالأديان تنطوي على الحقائق السامية، مثلما تنطوي على الأخطاء المروّعة. وهي تشيد بأعمال الخير، كما تشيد بالفظائع التي يندى لها الجبين. ويعود ذلك إلى أنّ الملائكة المطروحين في أعماق هاوية الظلام يحومون حول الأديان التي يحيط بها الروح. لذلك، يوصينا يوحنّا الرسول بألّا نصدّق كلّ روح، بل أن نمتحن الأرواح التي تأتينا لنعرف إذا ما كانت من عند اللّه حقًّا (**١يو ٤:١**). بمعنًى آخر، تنطوي الأديان على الحقّ والباطل؛ أي إنّها تنطوي على الروح وعلى قوى الظلام المسيطرة في عصرنا الحالي. لذلك، من الضروريّ أن يشحذ المرء قدرته على التمييز، لأنّه يهيم على وجهه من دونها. وعلى سبيل المثال، ليست الشعوذة ولا النازيّة استجابةً تليق بالمقدّس من وجهة نظر **الإنجيل**. فالأديان قد تكون سبلًا للهويّ في غياهب اللعنات، والتاريخ قد يكون لحدًا تُوارَى فيه الآلهة. لكنّ النسبيّة ليست خيارًا حكيمًا يُعتمَد في المجال الدينيّ، ولا في غيره من المجالات حيث للحقيقة والعدل قدسيّة وقيمة.

لذلك، نحن بحاجة إلى معيار يوضّح لنا الرؤية لنميّز الطالح من الصالح. أمّا عند المسيحيّين، فهذا المعيار هو مخلّص العالم، يسوع المسيح، الذي تجلّى اللّه فيه بما لا يقبل الشكّ. لكنّ بعض النماذج التعدّديّة تتّسم بالنسبيّة، وتنبئ بانهيار الحقيقة والقيم. وللمفارقة، تقوّض النسبيّة عينها المعتقد التعدّديّ الذي يفيد بأنّ الأديان كلّها تصدر من المصدر نفسه، وتجنح للهدف عينه. لكن كيف عسانا نعرف إن كان زعم التعدّديّة صحيحًا؟ فبلا معيار يفرق بين الحقّ والباطل، لا سبيل إلى إطلاق الأحكام القطعيّة المتعلّقة بالصواب والخطإ، والخير والشرّ. وإن كان اللّه كيانًا مجهولًا، وكانت الطرق المؤدّية إليه متساويةً في هديها، لن يقدر المرء على معرفة إذا ما كان دين ما، بما



فيه من طقوس، حقًّا أو باطلًا. ولن يعرف إذا ما كان هذا الدين سمًّا زعافًا يفتك بالقلوب أم ترياقًا يحييها. بذلك، تندسّ الأفكار السقيمة بالصحيحة كما يندسّ السمّ بالعسل، ولا يطعن بها طاعن. لذا، ومع أهميّة المداراة، ليست رحابة الصدر فضيلةً دائمًا[١].

لذلك، لا يجوز أن يصدّق المسيحيّون كلّ نبيّ أو أن يكونوا إمّعةً ينجرفون وراء كلّ تيّار جارف. فليس كلّ روح أهلًا لأن يستمعوا له. بمعنًى آخر، بكون الروح كلّي الوجود، هو موجود **في** كلّ شيء، لكنّه **ليس كلّ شيء بنفسه**. ولا شكّ في أنّ اللّه موجود خارج إطار العالم المسيحيّ، وأنّ فعله المعطي للحياة لا ينحصر في مرحلة من مراحل التاريخ. لكن لا يمكن أن يُعزَى إلى الروح كلّ ما في العالم أو الدين حتّى. يكفي أنّ البارقليط المعزّي والمعين هو روح يسوع الذي نوجّه أنفسنا على حسبه. فحين نرى طريق يسوع، نعرف أنّ الروح قريب. وبما أنّ يسوع هو ربّ كلّ شيء، هو أيضًا معيار الحقيقة في الأديان كلّها، بما فيها الدين المسيحيّ[٢].

ولا أنكر أنّ معيار الحقيقة المسيحيّ يواجه بعض المعارضة، لكنّ ذلك هو حال كلّ معيار. لذا، يكمن الهدف من أيّ حوار، جزئيًّا، في التحقّق من صحّة المزاعم القطعيّة التي يطلقها المتحاورون. فنحن نشارك في الحوارات انطلاقًا من التزامنا بالدين المسيحيّ، مسلّمين بأنّ المزاعم التي يدلي بها المتحاورون جميعهم، ونحن

---

(١) S. D. Gaede, *When Tolerance Is No Virtue* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994).

(٢) Christopher Morse, *Not Every Spirit: A Dogmatics of Christian Disbelief* (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994).



منهم، ليست ثابتةً. لكنّنا، من المنطلق نفسه، نسعى إلى إظهار أنّ تجلّي اللّه في يسوع المسيح هو خير نور يشرق على الحياة الإنسانيّة، ويثبَت بحقائقه، في وجه الشكوك[1].

اهتمامات الشموليّة الأخرى

الدين في الثقافات الإنسانيّة

يرى الشموليّيون الدين على أنّه قلب الإنسانيّة النابض، فالبشر قد خُلِقوا من أجل الشركة مع اللّه، ولا تطمئنّ جنوبهم إلى مضجع حتّى يصلوا إلى هذه الشركة. بمعنًى آخر، إنّما غاية الحياة الوصول إلى اللّه. والناس قد خُلِقوا للمشاركة في الحياة الإلهيّة. لذلك، يلوذ معظم البشر بالدين سعيًا وراء هذه الغاية، وبحثًا عن الأجوبة الوافية عن أسئلتهم المستعصية. فالدين يضع حقيقة الحياة ومعناها في متناول الثقافات الإنسانيّة.

ثمّ إنّ الشموليّة هي على يقين من أنّ الرسالة المسيحيّة لم تكمل دين **العهد القديم** فحسب، بل حقّقت المنى الدينيّة كلّها، وأنهت رحلة بحث البشر عن المعنى. فمنى شعوب العالم القديم، ورجاء بني إسرائيل بظهور المسيح، ومعنى الحياة الذي طلبه الشعب اليونانيّ حثيثًا، ومشاعر التوق التي اختلجت في صدور بني المشرق،

(١) أنا أوافق وولفهارت بانينبيرغ الذي يؤيّد فهم الحوارات بهذه الطريقة. انظر،
Stanley J. Grenz, «Commitment and Dialogue: Pannenberg on Christianity and the Religions,» *Journal of Ecumenical Studies 26* (1989), pp. 196-210.



كلّها حالات إنسانيّة تدرك كمالها في يسوع المسيح. وليست هذه الحالات الإنسانيّة جميعها إلّا وسائل كلّم اللّه عبرها الأمم.

فطيّبات الحياة والحضارة كلّها من عطايا اللّه وهباته (**يع** ١٧:١)، وهي تعدّ الناس لمجيء الحقيقة المُعلن عنها في **الإنجيل**. أمّا الخلاص بواسطة يسوع المسيح، فهو يكمّل الخير الفطريّ الكامن في الخليقة، ويوصل الإنسانيّة إلى هدفها المنشود. وللأديان الأخرى دورها أيضًا. فقيمها الرفيعة تمهّد لبزوغ نور القدرة الساطع من تجلّي اللّه في يسوع المسيح الذي يوصل القيم الإنسانيّة إلى كمالها. وغالبًا ما تنتاب المرء الدهشة عند قراءة **العهد الجديد** الذي أنجز وعد **العهد القديم**، لا بل فاق ذلك الوعد بأشواط. فيسوع، على سبيل المثال، قد فاق صفاته التي جاءت على لسان أنبياء **العهد القديم**[١]. ومن المنطلق نفسه، أعتقد أنّ عودة المسيح ستتحقّق بما يثير الدهشة والرضا، وذلك يعود إلى حقيقة الحريّة الإلهيّة. فاللّه الحكيم يعرف الطريقة المثلى لإخراج علامات المجيء الثاني إلى حيّز الفعل.

وبعد أن يتحدّث كاتب **الرسالة إلى العبرانيّين** عن اليهود وغيرهم ممّن كانوا مؤمنين أرضَوا اللّه بإيمانهم قبل مجيء المسيح، هو يلحظ أنّهم لم ينالوا نصيبهم من الوعد العظيم؛ ألا وهو المسيح نفسه. لكنّ اللّه قد أعدّ مستقبلًا لا يكونون فيه من الخاسرين (**عب** ٣٩:١١-٤٠). لكن ألا نرزح جميعنا تحت عبء الظلم الظاهر في

(١) للمزيد حول هذه الظاهرة، راجع،

Stephen Travis, *I Believe in the Second Coming of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), pp. 139-141.



عدم وصول الرسالة، التي نباهي بقيمتها الخلاصيّة الشاملة، إلى عدد كبير من الناس منذ ظهورها وحتّى يومنا هذا؟ من هنا، أتت **الرسالة إلى العبرانيّين** لتقول لنا إنّ صلة هؤلاء الناس باللّه ليست مقطوعةً. كلّ ما في الأمر أنّهم كانوا يتوقون إلى هبة أكمل لم تُعطَ لهم تماشيًا مع مقتضيات السلطان الإلهيّ. فهم لم ينالوا أفضل ما قد يتمنّاه إنسان من وعد، وتضحية، وأمل. ثمّ إنّ يسوع قد قال إنّ أعين تلاميذه قد نالت الهناء والطوبى لأنّ أنبياءَ وأبرارًا كثيرين قد تمنَّوا أن يكونوا أحياءً في يومه، ولم يكن لهم ما أرادوا (**متّ** ١٣:١٦-١٧). لكنّ **الرسالة** تعود وتؤكّد أنّ هؤلاء الناس لن يعاقبهم اللّه، ولن يمنع عنهم حقيقة **الإنجيل** الخلاصيّة. فهم قد وُلدوا في ذلك الزمان بلا حول منهم ولا قوّة. بمعنًى آخر، لا تثريب عليهم، بل إنّ خطّة اللّه كانت تقتضي أن يُستهَلّ التاريخ ببدايات متواضعة ويُختَتم بنهاية كبرى. فاللّه قد قضى ألّا يكون الخلاص شاملًا في أوّل الزمان، بل في آخره. لكنّه يحرص على ألّا تجري مشيئته على حساب أولئك الذين وُلِدوا قبل الأوان المنشود.

الأديان الأخرى

ما هي منزلة الأديان الأخرى بنظر الشموليّة؟ بادئ ذي بدء، إنّ الدين، عمومًا، محوريّ في الحضارة الإنسانيّة، إذ يجسّد بحث البشر عن معنى وجودهم. وبالحدّ الأدنى، إنّ الأديان هي تعبير عن الحياة البشريّة التي خُلقَت باللّه وللّه، إذ تنبع الأديان كلّها من المنى الإنسانيّة الفطريّة.

زد على ذلك أنّ الأديان هي فسحة يتواصل الروح القدس



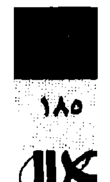
مع الناس من خلالها. فحين يفعل الشرّ الخفيّ المضلّ فعله فيهم، يكون اللّه حاضرًا وفاعلًا بالخفاء أيضًا. فالروح ليس منحصرًا بجدران الكنيسة، بل إنّه يعطي الحياة للخليقة بأسرها، وهو لا ينفكّ يعمل لتفعيل الخطّة الخلاصيّة التي كشف عنها **الإنجيل**.

لكنّ ذلك لا يعني أنّ الأديان خلاصيّة بنفسها، فالروح هو الوسيلة الإلهيّة لوصول الناس إلى الخلاص. بمعنًى آخر، ليس هدف الروح إيصال الناس إلى أيّ من الأديان الأخرى. ولا ريب في **إمكان** أن يسخّر اللّه بعض العناصر في تلك الأديان لإيصال النعمة إلى الناس. فهو قد يسخّر الأخلاق، أو الأجرام السماويّة، أو العلاقات الاجتماعيّة ليدلّ الناس على نفسه. ولا بدّ لنا من أن نبقى متنبّهين لاحتمال أن يكون اللّه فاعلًا في البعد الدينيّ في لحظة ما، لكن ما من شيء يضمن ذلك الاحتمال حتمًا. فالأديان ليست وسائل لنيل الخلاص بنفسها. بمعنًى آخر، تقرّ شموليّة الوجوب والإمكان بحضرة اللّه في البعد الدينيّ، لكنّها لا تؤيّد اتّصاف الأديان كلّها بصفة الخلاص بالضرورة. فاللّه الحاضر في مجالات الحياة كلّها، بما فيها المجال الدينيّ، يجذب الناس إليه بطرق متعدّدة. لكنّ السبيل الدينيّ غالبًا ما يكون معبّدًا بالعقبات الجسيمة التي تجعل سلوك هذا السبيل عقيمًا حتّى بالنسبة إلى اللّه، الذي لا ينال مراده دائمًا[١].

---

(١) برأيي، قد تتضمّن العناية الإلهيّة اضطرار اللّه إلى الإقدام على بعض المجازفات، ما يشير إلى تفضيلي النظرة الأرمينيوسيّة على النظرة الكالفنيّة. في مقابل هذا الرأي، انظر،

Paul Helm, *The Providence of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994), chapter 2.



لكن إن كان غير المسيحيّ مؤمنًا باللّه، كما في الأصحاح الحادي عشر من **الرسالة إلى العبرانيّين**، فإنّ إيمانه هو الذي يُحسَب له، وليس انتسابه أو عدم انتسابه إلى دين معيّن. فالإنسان يَنال نعمة اللّه السابقة بالإيمان، بعد أن يكون قد بحث عن اللّه بنيّة صادقة، وأطاع كلمة اللّه التي يعيها قلبه وضميره. لذا، يمكن قول إنّ المؤمن الذي لم يعرف المسيح هو عضو في جسد يسوع[1] بالقوّة، ومن المقدَّر له أن ينال نعمة اعتناق الدين المسيحيّ، ومعرفة يسوع المسيح صراحةً، إمّا في هذه الدنيا أو بعد الموت.

لذلك، ليس الإيمان منحصرًا بالالتزام بالدين المسيحيّ أو غيره من الأديان؛ فاللّه يخلّص المرء بسبب إيمانه واستجابته القلبيّة غير المنحصرة في إطار دين معيّن. فلا ريب في أنّ اللّه قادر على أن يلمس روح الإنسان في ظلّ البنى الدينيّة وبعيدًا عنها على حدّ سواء. وليس المسيحيّون هم من يحدّدون الموضع الذي يختاره الروح ليبثّ فيه نفَسه. فما من زمان أو مكان تتقيّد فيه حريّة الروح، أو يعجز فيه إنسان عن الاستغاثة باللّه، طالبًا الرحمة. فللّه مطلق الحرّيّة في قول كلمته في أيّ وقت وبأيّ أسلوب يختاره. ألا إنّ كلمة اللّه لا يقيّدها أو يحدّها حدّ (**٢تي** ٢:٩).

الوحي الإلهيّ العامّ

من المنظور الشموليّ، إنّ اللّه قادر على تسخير الوحيَين العامّ

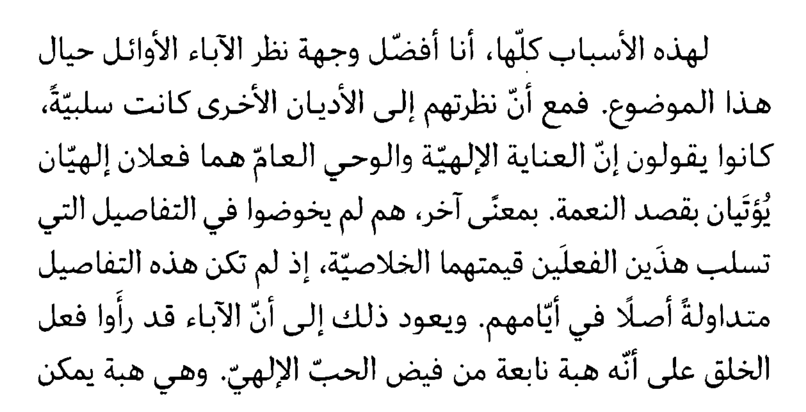
---

(١) في ذلك إشارة إلى الآية: «فالواقع أنّكم أنتم جميعًا جسد المسيح وأعضاء فيه، كلّ بمفرده» (**١كو** ١٢:٢٧). [المترجم]





والخاصّ لغايات خلاصيّة. ومنذ أيّام أوغسطينوس، كان علم اللاهوت الغربيّ متململًا حيال الاعتراف بالنعمة والوحي الإلهيَّين الخلاصيَّين بعيدًا عن الكنيسة ويسوع. وقد كان الاعتقاد السائد أنّ الوحي العامّ يقدّم للناس معرفةً أوليّةً عن اللّه، ويعين الإرساليّات المسيحيّة في تواصلها معهم، لكنّه لا يعني حتميّة الخلاص. ولا شكّ في أنّ هذا الاعتقاد يعني، ضمنيًّا، أنّ اللّه يوحي للناس جميعهم بوجوده، لكن ليس ليساعدهم، بل ليغلظ عليهم العذاب. من هنا، تسهل معرفة السبب الكامن وراء إنكار بارث للوحي العامّ من أصله، فأيّ إله هذا هو الذي يكشف عن وجوده من أجل أن يزيد أحوال المذنبين سوءًا ويؤيسهم من انكشاف غمّتهم[١]؟



لهذه الأسباب كلّها، أنا أفضّل وجهة نظر الآباء الأوائل حيال هذا الموضوع. فمع أنّ نظرتهم إلى الأديان الأخرى كانت سلبيّةً، كانوا يقولون إنّ العناية الإلهيّة والوحي العامّ هما فعلان إلهيّان يُؤتَيان بقصد النعمة. بمعنًى آخر، هم لم يخوضوا في التفاصيل التي تسلب هذَين الفعلَين قيمتهما الخلاصيّة، إذ لم تكن هذه التفاصيل متداولةً أصلًا في أيّامهم. ويعود ذلك إلى أنّ الآباء قد رأَوا فعل الخلق على أنّه هبة نابعة من فيض الحبّ الإلهيّ. وهي هبة يمكن

---

(١) هذا سؤال أوجّهه إلى بروس ديماريست، صاحب كتاب:

General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues (Grand Rapids: Zondervan, 1982); and «General and Special Revelation: Epistemological Foundations of Religious Pluralism,» in *One God, One Lord: Christianity in a World of Religious Pluralism*, ed. by Andrew D. Clarke and Bruce W. Winter (Grand Rapids: Baker, 1993), pp. 189-206.



أن يقبلها المذنبون إن آمنوا. أمّا الشموليّة، فتتّفق مع الآباء على إمكانيّة الخلاص الكامنة في نوعَي الوحي كلَيهما، ولا تتبنّى وجهة النظر المتأخّرة التي تضفي على النوايا الإلهيّة صفة التحامل. فاللّه ثالث ثلاثة، وهو حاضر في العالم كلّه، ما يعني أنّ الجميع يمكنهم أن يتعرّفوا إليه. باختصار، تقرّ الشموليّة بكون النعمة الإلهيّة فاعلةً في الوحي العامّ تمامًا كفعلها في الوحي الخاصّ(١).

ففي الخلق والعناية الإلهيّة دليل يستعمله اللّه لتحقيق خير البشر وسعادتهم، وذلك لأنّه يكشف عن نفسه للناس كلّهم، ولا يتركهم بلا شاهد يدلّهم عليه (**أع** ١٤:١٧). كما أنّ الأديان الأخرى هي تجسيد للوحي. والوحي في الخلق هو وسيلة لمعرفة اللّه. ولا يفتأ اللّه، أب يسوع الرحيم، يبحث عن الخراف الضالّة ليعيدهم إلى حظيرته. فالنعمة العامّة والوحي العامّ ينطويان على عناصر غيبيّة وأخرى طبيعيّة(٢).

---

(١) على سبيل المثال، أصرّ إيريناؤس، معارضًا الغنوصيّين، على أنّ اللّه يرسل الروح إلى الناس في الخلق وفي الخليقة الجديدة (انظر كتابه: *Against Heresies 5.18.2*). وهذه المسألة محوريّة في لاهوت المجمع الفاتيكانيّ المتعلّق بالتعدّديّة الدينيّة، وأنا أشاطر المجمع رأيه. انظر،

Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions*, pp. 11-12, 18, 25-26, 29, 115, 119.

(٢) Walbert Buhlmann, *God's Chosen Peoples* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982).



لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه، هنا، هو التالي: لم عسى اللّه أن يستخدم العناصر الإيجابيّة في الأديان الأخرى التي تقوم على معتقدات باطلة وأخرى محقّة؟ ففي الأحوال كلّها، لا تنطوي هذه المعتقدات على خلاص يشبه الخلاص المسيحيّ. أمّا هيندريك كرايمر، فيقول إنّ كلّ دين مستبدّ برأيه. بعد هذا القول، يبدو احتمال أن يستخدم اللّه العناصر الإيجابيّة في الأديان الأخرى مستحيلًا[١].

حين لا تقود المعتقدات الباطلة الناس إلى الإيمان، فإنّ مسألة الأديان ستبدو أعمق من ذلك بكثير. فللإيمان درجات غير الدرجة الفكريّة، وليس فعل الإيمان مجرّد فعل إدراكيّ. فقد ينبع الإيمان الأصيل والفعل القدسيّ من أفراد يعيشون في بيئة دينيّة وعقائديّة عقيمة. وعلى سبيل المثال، قد يكون شخص ما ملحدًا، بلحاظ أنّه لم يفهم من هو اللّه حقًّا، لكنّ ذلك لا يعني خلوّ قلبه من الإيمان. فسقراط قد سُمِّي ملحدًا لأنّه لم يؤمن بآلهة أثينا التي لم يرها أهلًا للعبادة. ومع ذلك، نحن نزعم أنّ إيمانه كان يفوق إيمان عوامّ مدينته. أفلم يرد في **الإنجيل** أنّ سقاية العطاشى شربة من الماء البارد هي شركة في الحبّ الإلهيّ، الذي يقوم على الإيثار، والذي يجعل الساقي خروفًا من خراف يسوع (**مت** ٢٥: ٣١-٤٠)؟ فالإنسان المخلوق على صورة اللّه بوسعه أن يقبَل سرّ الوجود الإنسانيّ، محقّقًا بذلك الغاية من حياته على هذه الأرض. وقد كتب جون

(١) يناقش هذه المسألة غافين ديكوستا، انظر،

Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, pp. 92-96.



ويسلي عن غير البشَّرين بالمسيح ما نصّه: «إنّ رجاءنا لهؤلاء لعظيم، فمع أنّهم قد عاشوا بين ظهرانيّ غير المسيحيّين، يظهر أثر الغيب في نفوس الكثيرين منهم، بما أوحاه اللّه إليهم من أمره ومن أمر الدين الحقّ»[١].

كما أنّ الأديان الأخرى غالبًا ما تنطوي على شيء من الحقيقة، ما جعل سي إس لويس يقول: «بين أتباع الأديان الأخرى أناس يرشدهم تأثير اللّه السرّيّ [الخفيّ] إلى التركيز على ما يوافق المسيحيّة في أديانهم، وهكذا ينتمون إلى المسيح على غير علم منهم»[٢]. وهذا يعني أن لا مناص من المرور بيسوع من أجل الوصول إلى الآب. لكنّ الطرق الموصلة إليه تتعدّد. أفلا يكمن لبّ شهادات اعتناق المسيحيّة في كيفيّة وصول أصحابها إلى معرفة يسوع؟ لذا، لا يخفى أنّ نقاط انطلاق متعدّدةً توصل إلى تلك الغاية. فالطرق الموصلة إلى اللّه كلّها تنتهي إلى يسوع، لكن لا يتحتّم عليها أن تبدأ به أيضًا[٣].

القدّيسون غير اليهود

يقرّ الشموليّون كلّهم بصدق قدّيسي الأديان الأخرى. لكن ممّا يختلفون فيه، على سبيل المثال لا الحصر، قول رانر إنّ أولئك

---

(١) John Wesley, «On Faith,» *The Works of John Wesley*, 3d ed. (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1986), 7:197.

(٢) سي إس لويس، **المسيحيّة المجرّدة** (*Mere Christianity*)، ترجمة سعيد ف. باز (عمّان، الأردن: أوفير للطباعة والنشر، ٢٠٠٦)، الصفحة ١٩٢.

(٣) Mark Heim, *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World* (Valley Forge, Pa.: Judson, 1985), pp. 129-130.

القدّيسين هم مسيحيّون مستترون. أمّا أنا، فأفضّل التحدّث عنهم بصفتهم مؤمنين ينتظرون الخلاص المسيحيّ. فهذا القول، بنظري، هو أشدّ انسجامًا مع **الكتاب المقدّس** الذي يصفهم في صفحاته بالمؤمنين. ومن هؤلاء القدّيسين أيّوب، ما يجعل صفة «المؤمنين» الأرجح كفّةً بين المصطلحات والصفات الباقية. ثمّ إنّ قابيل وأمثاله قد تبرّروا بالإيمان، وعرفوا اللّه حقّ معرفته، مع أنّهم كانوا أحياء قبل انسكاب الروح على المجتمعين في اليوم الخمسين لقيامة يسوع. كما يقول بطرس إنّ الذين آمنوا قبل المسيح هم عبيد قد قُدِّر لهم أن يصيروا أولاد اللّه (**غل** ٣:٢٣، ٤:١). من هذا المنطلق، قد يقلّل الحديث عن «المسيحيّين المستترين» قدر ما أعطاه المسيح للعالم من الجدّة التي لم يسبق لها مثيل[١]. كما أنّ الامتناع عن استخدام هذا المصطلح يجنّب المسيحيّين الكثير من الإحراج الناجم عن اعتبار البوذيّ، مثلًا، مسيحيًّا مستترًا. لهذا السبب، لطالما كان هذا الموضوع بالذات من المآخذ التي تؤخذ على رانر.

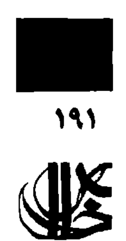
الدافع خلف الإرساليّات المسيحيّة

كيف تؤثّر الشموليّة في الدافع خلف نشر الإرساليّات المسيحيّة في بقاع العالم؟ أوّلًا، إن كنّا نعتقد أنّ غير المبشَّرين بيسوع يمكن أن ينقذهم إيمانهم حقًّا، لا بدّ من أن ينتقل دافع الإرساليّات من تخليص الناس من النار إلى تبشيرهم بملكوت اللّه، ونشر خبر يسوع بينهم،

---

(١) للمزيد حول هذا الموضوع، راجع،

Sullivan, *Salvation Outside the Church: Tracing the History of the Catholic Response*, p. 175.



ودعوتهم ليصيروا أفرادًا من شعب اللّه الجديد. لذلك، ينبغي للجميع أن يخبَروا حقيقة هذا الأمر، بغضّ النظر عمّا إذا كانوا قد استجابوا للنور الإلهيّ الذي جاءهم قبل أن يعرفوا المسيح أم لا. فاللّه ما انفكّ يجذب الأمم نحو ملكوته. أمّا الانضمام إلى الإرساليّات، فهو يؤازر تلك الخطّة الإلهيّة. فالإرساليّات المسيحيّة تدعو الناس إلى كمال الخلاص المتمثّل بالشركة في جسد المسيح، إلى أن يبلغ ذلك الجسد غايته. بمعنًى آخر، لا تضعف الشموليّة الدافع الكامن خلف الإرساليّات المسيحيّة، بل تفهمه تبعًا لإطار أوسع حدًّا، وعوامل أكثر عددًا. كما تسكّن الشموليّة الروع الذي تبثّه التقييديّة في النفوس.

ثمّ إنّ الشموليّة تعزّز دافعنا وتمدّنا بعظيم الرجاء. فنحن نمضي لنشهد للمسيح، لأنّنا نؤمن، بموجبها، بأنّ اللّه قد سلك نفس السبيل الذي نسلكه اليوم، معِدًّا طريق **الإنجيل**. فممّا يعيننا على الشهادة للمسيح هو علمنا بأنّ الروح، لا نحن، هو البادئ، وهو الشاهد الحقّ. أمّا أولئك الذين سبق أن طلبوا القرب الإلهيّ خارج الدين المسيحيّ، فندعوهم إلى أن يوثّقوا صلتهم باللّه ويرتقوا بها، وأن يزدادوا معرفةً باللّه وحبًّا له(١).

لكنّ الطرح التالي هو من المسائل التي يجب أن يوليها الشموليّون اهتمامًا أكبر: فماذا عن أولئك الذين يفضّلون، حتّى بعد أن يُقرَأ عليهم **الإنجيل**، أن يبقَوا على دينهم؟ من الأمثلة على ذلك، المسلم الذي ينجذب إلى شخصيّة يسوع ويأبى أن يترك ملّة قومه. لعلّه يخشى الإقدام على خطوة مماثلة. في حالات كهذه، يحدو بي

---

(١) يتوسّع «مرسوم نشاط الكنيسة الإرساليّ» الصادر عن المجمع الفاتيكانيّ في مناقشة هذه المسألة.



حدسي إلى ترك القضيّة لنعمة اللّه. فاللّه العالِم بالحسابات الكامنة خلف اتّخاذ كلّ إنسان قراره سيحسن تدبير الأمر بما يتناسب مع الظروف. أمّا أنا، فبكوني أعيش في بلد لا خطر فيه على من يختار أن يصبح مسيحيًّا، لا يحقّ لي أن أحكم على المسلم. لكن في الأحوال كلّها، ليس الإعراض عن نعمة اللّه بالأمر الهيّن (**عب** ٢:١-٣).

التعصّب

إنّ أقلّ ما يتقبّله الناس في المسيحيّة هو فوقيّتها وتعصّبها. فهم يعرفون أنّ المسيحيّين ما أقرّوا، إلّا مؤخّرًا، بحضرة النعمة بعيدًا عن الكنيسة، وحضرة الحقيقة بعيدًا عن اللاهوت المسيحيّ، وحضرة القيم الثابتة بعيدًا عن الحضارة الغربيّة. وهم يذكرون معنى هذه الفوقيّة عند الشعب اليهوديّ، ومدى تأثيرها في علاقته بأتباع الأديان الأخرى على مرّ القرون. وهم لم ينسوا هذا الإرث المشكل، ولن يسمحوا لنا نحن بأن ننساه[١].

لذلك، تسعى الشموليّة، في ما تسعى إليه، إلى تجاوز هذا الإرث الأليم. وهي تشترك في همّها هذا مع التعدّديّين أمثال هيك. فعن طريق إقرارنا بفضائل الأديان الأخرى، وافتراضنا انتشار نعمة اللّه السابقة بين الأمم، نأمل أن نبتعد عن الفوقيّة، ونبدّد الانتقادات الموجّهة إلينا. لكنّ قول الإقصائيّين إنّ يسوع المسيح هو مخلّص

---

(١) راجع، على سبيل المثال،

David Pailin, *Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in Seventeenth and Eighteenth Century Britain* (Manchester: = Manchester Univ. Press, 1984).



العالم الوحيد لا يعدو كونه فوقيّةً لبقةً من حيث إيحائه بأنّ الأديان الأخرى هي أدنى من المسيحيّة منزلةً. لذلك، أليس الأجدر بنا، من أجل المساواة الحقّة بين الأديان، ألّا نصرّ على كون يسوع المسيح المخلّص الوحيد كي لا ينتهي بنا الأمر إلى بذر بذور الفوقيّة[1]؟

أوّلًا، يجب أن نسلّم بأنّنا لن نتّهم أحدًا بالفوقيّة إن أعلن عن اكتشافه أمرًا عظيمًا في الطبّ أو العلوم مثلًا، بل سنصغي إليه باهتمام بالغ. لكنّ الحاصل على مستوى نشر الدين المسيحيّ هو خلاف ذلك تمامًا. فكلّ ما يفعله المسيحيّون هو إعلام الآخرين بأنّ اللّه قد دخل حيّز الزمن البشريّ بيسوع المسيح الذي تشير قيامته إلى الخليقة الجديدة. ثمّ إنّ الأديان جميعها تشهد على صحّة الحقائق الجوهريّة التي تتفرّد بها، ولا يمكن منعها من ذلك. ولا ريب في أنّ المرء، حين يشهد على صحّة دينه، **يمكن** أن يدلي بشهادته بتعالٍ. لكن لا حاجة إلى التعالي أصلًا، كما أنّ هذا الأسلوب لا يتوافق مع الدين المسيحيّ. وفي هذا السياق، علينا ألّا ننسى أنّ مؤيّد التعدّديّة نفسه قد يتصرّف بفوقيّة إن اعتقد أنّ حقيقةً من الحقائق التي يؤمن بها هي ذات أثر مصيريّ لا يضاهى.

ثانيًا، يوحي خطاب الناقدين بأنّ المسيحيّ قادر على تطويع دينه ونبذ بعض تعاليمه المحوريّة، كالتجسّد، من أجل تحقيق الغاية الاجتماعيّة المنشودة من سلام ووئام. لكنّ فعل ذلك يقلّل من شأن

---

(١) يناصر كلّ من هيك ونيتر هذا الرأي بشدّة؛ انظر،

Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, pp. 87-88; Paul Knitter, *No Other Name?*, Chapter 9.





استحالة السكوت عن المعتقدات الجوهريّة في التجربة الدينيّة (**أع** ٢٠:٤). فلا يجوز **ألّا** يتحدّث المسيحيّون عن الثالوث الإلهيّ وقيامة يسوع المسيح، حتّى وإن كانت الغاية من ذلك تلطيف العلاقات بين الأديان. ولا يجوز أن يوافقوا على التخلّي عن الشهادة لإله يحبّ البشريّة حبًّا جمًّا لصالح الحقّ غير القابل للوصف، أو المتعالي الذي يمكن وصفه بالعديد من الأوصاف المختلفة والمتناقصة حتّى. وهذا طبيعيّ، فمن غير المرجّح أن تستجيب الأديان الأخرى لهذا الاقتراح بطريقة إيجابيّة هي الأخرى. فلنتخيّل، مثلًا، أن يطلب أحدنا من المسلم أن يكفّ عن التحدّث عن محمّد على أنّه خاتم الأنبياء لمجرّد أنّ غير المسلمين لا يؤيّدونه في ذلك. بمعنًى آخر، ينجذب إلى هذه الاستراتيجيّة الأكاديميّون الذين يتوخّون اللباقة من أجل تحقيق الوئام بين الأديان، ولا ينجذب إليها ذوو المعتقدات الراسخة.

ثالثًا، إنّ المعتقدات غير المشتركة بين الأديان هي حقيقة لا مناص منها، وليس التعدّديّون أنفسهم بمنزّهين عنها. فكلّ دين يدّعي أنّ الحقيقة عنده، مجازفًا باحتمال ظهوره بمظهر متعال، إذ يدعو الناس إلى الإيمان برؤيته الفريدة. ويفعل التعدديّون الشيء نفسه بالضبط عندما يدّعون وجود حقّ تستجيب له الأديان بطرق مختلفة. ولا جرم أنّهم يلفتون الاهتمام بطرحهم هذا، لكنّ ذلك لا يغيّر شيئًا من واقع أنّه طرح واحد من طروحات كثيرة. فهم يشبهونني في أنّ لهم معتقداتهم الخاصّة. لكنّهم، بخلافي، لا يعترفون بذلك إلّا على مضض. لكن في الحقيقة، إنّ اعتقادي بالتجسّد، واعتقادهم باللّه غير القابل لأن يُعرَف، هما على مستوى معرفيّ واحد. فكلا المعتقدَين يؤمن بهما أنصارهما **بصدق**، مع كونهما قابلَين للجدال.



فيمكن وجود الحقّ غير القابل للوصف، ويمكن وجود الثالوث، لكنّ تحديد ذلك يتطلّب اتّخاذ القرار، وبتّ المسألة المتعلّقة بالحقيقة[١]. أمّا الفوقيّة، فهي محض تهم يشبه فعلها فعل مغالطة الرنجة الحمراء[٢] من حيث أنّها تصرف الانتباه عن القضيّة الأساس. فلا علاقة للفوقيّة بصدق الحجّة. فالتعدّديّون، والشموليّون، والإقصائيّون كلّهم قد يكونون متواضعين، وقد يكونون متعنّتين.

وبالعودة إلى التعدّديّين، يروق لبعضهم، ولا أعني هيك بقولي، أن يستخدموا حكاية الفيل والعمي الخمسة لتبرير التعدّديّة الدينيّة. أمّا الحكاية، فهي تروي محاولة العمي وصف الدابّة التي بين أيديهم، إذ يمسك أحدهم بالذيل، ويتحسّس آخر الخرطوم، ويلمس ثالث الأرجل، وهكذا. ويقول التعدّديون إنّ العبرة من الحكاية هي أنّ كلّ دين يصف الله وصفًا صحيحًا من وجهة نظره. لكنّ ما لا يذكره هؤلاء هو أنّ الملك الذي وضع الفيل في الغرفة، يعرف من موقعه المشرف على كلّ شيء أوصاف الفيل حقّ المعرفة. ثمّ إنّ التعدّديّون يشبهون الملك، الذي ليس بأعمى، والذي يعرف بحقّ،

---

(١) يشدّد مورتيمر ج. آدلر على أهميّة المسألة الحقيقة في:
Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth (New York: Macmillan, 1990).

(٢) يعود اسم مغالطة الرنجة الحمراء إلى حيلة كان يستخدمها المجرمون الفارّون لتضليل كلاب الحراسة التي كانت تتعقّبهم، وذلك بسحبهم سمكة رنجة حمراء على طول الطريق. فتجتذب رائحة السمكة الكلاب، وتصرفهم عن رائحة طرائدهم. وقد استُعمِل الاسم للدلالة على كلّ محاولة لصرف الانتباه عن موضوع النقاش الحقيقيّ، وذلك بذكر تفاصيل ثانويّة، أو بطرح موضوع لافت أو مثير للانفعالات، حتّى وإن كان غير ذي صلة بالموضوع الأساس. [المترجم]



أنّ الدابّة ما هي إلّا فيل. لذا، من الأجدر بأولئك الذين يجزمون أنّ اللّه لا يوصف، ويطالبوننا بالامتثال لرأيهم، ألّا يحاضروا بالتواضع، لأنّهم غير معصومين من الوقوع في فتنة الفوقيّة التي قد نبتلى بها جميعًا[١]. وفي النهاية، لا بدّ لكلّ رشيد من أن يسأل: هل أصبح الدين الكانطيّ عند الليبراليّين بديلًا عن الدين المسيحيّ؟

في النهاية، أقول إنّني أطرح النموذج الشموليّ، لكونه نموذجًا جذّابًا ومنسجمًا مع عصره في آن. فهو يفسّر الإيمان بيسوع المسيح بمنأى عن التعصّب والتشاؤم. وأنا أعتقد أنّنا إن أدخلنا إصلاحات شموليّةً على علم اللاهوت المسيحيّ، سنعزّز مصداقيّة ديننا ونستغني عن الخيارات الأشدّ تطرّفًا.

---

(١) Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), pp. 9-10.



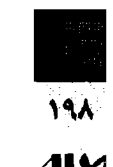
الردّ على كلارك بينوك

جون هيك

من وجهة نظر تعدّديّة، لا ريب في أنّ شموليّة كلارك بينوك هي أفضل بأشواط من التقييديّة التي تزعم أنّ الذين يقبلون يسوع المسيح ربًّا ومخلصًا هم الذين ينالون الخلاص. أمّا اليهود، والمسلمون، والهندوس، والبوذيّون، فهم محرومون من ذلك. وفي مقابل هذا الرأي، يقول بينوك إنّ الروح القدس ليس فاعلًا ضمن الكنيسة فحسب، بل في أديان العالم الكبرى أيضًا، مهيّئًا أتباعها لقبول إنجيل يسوع المسيح. ويتابع بينوك قائلًا إنّ الخلاص، بأنواعه كافّةً، ينبع من دم يسوع حصرًا. فـ«لا مناص من المرور بيسوع من أجل الوصول إلى الآب. لكنّ الطرق الموصلة إليه تتعدّد». لذلك، قد يكون المخلص التقيّ اليهوديّ، أو المسلم، أو البوذيّ مؤمنًا «لم يعرف المسيح» و«عضوًا في جسد يسوع بالقوّة، ومن المقدَّر له أن ينال نعمة اعتناق الدين المسيحيّ، ومعرفة يسوع المسيح صراحةً، إمّا في هذه الدنيا أو بعد الموت». هذا الموقف الإيجابيّ من الهندوس، والمسلمين، واليهود، والبوذيّين هو أشدّ واقعيّةً من الإقصائيّة السائدة، نظرًا للهواجس الإنسانيّة وطبيعة الحبّ الإلهيّ. لكن هل هو واقعيّ بما يكفي؟

نقاط التوافق

قبل أن أشير إلى الأسباب التي تجعلني أعتقد بضرورة ترك الإقصائيّة والمرور بالشموليّة، وصولًا إلى التعدّديّة، من الحسن أن



أذكر نقاط التوافق بيني وبين بينوك. فأنا أوافقه في رفضه القبح الأخلاقيّ الكامن في قول إنّ اللّه يحكم بالعذاب الأبديّ على أغلبيّة البشر لأنّهم لم يُبشَّروا **بالإنجيل** أو لم يقبلوا به.

كما أوافقه حين يقول إنّ الدين ليس خيرًا محضًا، بل هو خليط من الخير والشرّ. فالأديان الكبرى، بما فيها المسيحيّة، قد جاءت بمنافع كثيرة، لكنّها عادت على البشريّة بأضرار جسيمة أيضًا. فمن جهة، وضعت الأديان إطارًا لمعنى الحياة؛ إذ هذّبت حضارات كاملة، وعلّمت الناس التحابّ والالتزام بإحقاق الحقّ، وحضّت أتباعها على طلب العلم والعافية. كما ربّت قدّيسين ومفكّرين عظماء، وتركت آثارًا أدبيّةً وفنيّةً عظيمةً. لكن من جهة أخرى، اندلعت كلّ حرب في تاريخ البشريّة تحت ستار الأديان. كما سوّغت الأديان اضطهاد المرأة، والعديد من مظاهر الظلم الاجتماعيّ، كالعبوديّة، والطبقيّة، والفئويّة، والاستبداد، والاستعمار، والعنصريّة، ومعاداة الساميّة. لذلك، لا تنتفي الحاجة إلى انتقاد أديان العالم الكبرى، بما فيها المسيحيّة، مع العرفان بجميلها.

أخيرًا، أنا أقدّر استعداد بينوك «للاعتراف بقداسة غير المسيحيّين»، لكنّني أشكّ في أنّه قد فكّر مليًّا بالنتائج المترتّبة على تجاوز القداسة، والصلاح، والتقوى، حدود المسيحيّة.

نقل تفاؤل الشموليّة إلى يوم الحساب

ينبغي لنا أن نقرّ بأنّ من يقول إنّ أغلبيّة الناس سوف يصيرون مسيحيّين، عاجلًا أم آجلًا، هو واهم. فإنّ أغلبيّة البشر الذين عاشوا وماتوا على هذا الكوكب حتّى الآن لم يكونوا مسيحيّين. وفي حين



يتزايد عدد المسيحيّين عمومًا، إنّ نسبتهم، بالنظر إلى تعداد السكّان في العالم، قد انخفضت من الثلث إلى الربع في خلال القرن الماضي. ولا ريب في أنّ ذلك يعود، في المقام الأوّل، إلى الانفجار السكانيّ العالميّ الحاصل بمعظمه في دول العالم الثالث غير المسيحيّة. وعلى سبيل المثال، من المرجّح أن يصير الإسلام أكثر الأديان انتشارًا في زمن الجيل القادم. لذلك، يجدر بنا نقل أيّ رجاء بالتزام البشريّة جمعاء بالمسيحيّة إلى المستوى الأخرويّ. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الرأي ما انفكّ يلقى رواجًا في صفوف الشموليّين الذين يُعتبَر بينوك من أعلامهم[1]. كما أنّ التعرّف إلى يسوع عند الموت ممكن عند الكاثوليكيّين في صيغة يؤيّدها جوزيف أوغسطين دي نويا في كتابه الذي يحمل عنوان (*The Diversity of Religions*)[2].

ولا أغالي إن قلت إنّ نقل إمكانيّة خلاص أغلبيّة البشر إلى مرحلة ما بعد الموت لهو ميل عظيم عن الاتّجاه التقليديّ المحافظ. فمؤيّدو هذا الاتّجاه يعتقدون أنّ حريّة الاختيار تنتهي بالموت الذي يؤذِّن بفوات الأوان. وقد صدر عن المجمع الفاتيكانيّ الكاثوليكيّ الأوّل ما يلي: «لا مجال لتوبة التبرير بعد هذه الحياة الفانية... فإذا قال أحد إنّ الإنسان يمكن أن يتبرّر بعد الموت... فليكن

---

(١) للمزيد من النقاشات المتعلّقة بـ«التبشير الأخرويّ»، راجع:
John Sanders, *No Other Name* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).

(٢) J. A. DiNoia, *The Diversity of Religions* (Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press, 1992).



محرومًا»[١][٢]. كما أنّ هذا المعتقد شائع في صفوف البروتستانت المحافظين الذين يستشهدون بالآيات الواردة في مثل لعازر والغنيّ (**لو** ١٦:١٩-٣١)، بالآية السابعة والعشرين من الأصحاح التاسع من **الرسالة إلى العبرانيّين**، لكي يؤكّدوا فوات أيّ فرصة للخلاص بعد الموت.

بمعنًى آخر، لطالما اعتُبِرت فكرة الفرصة الثانية مجرّد بدعة ليبراليّة. لذلك، يعني تأييد هذه الفكرة اليوم قبولًا ضمنيًا لاحتمال تجديد علم اللاهوت المسيحيّ من أجل تدارك المشاكل التي بتنا نواجهها مؤخّرًا، أو قل تلك التي لم نتنبّه إليها إلّا مؤخّرًا. لا بل إنّ تجديد علم اللاهوت قد صار واجبًا ولم يعد مجرّد احتمال. فبفضل سهولة السفر، والانفجار المعلوماتيّ، وحركة الهجرة الضخمة من الشرق إلى الغرب، بتنا نفهم الأديان الأخرى بطريقة أفضل، ورأينا بأمّ العين ما فيها من أخلاق حسنة وقداسة روحيّة. لكنّ هذا الفهم الجديد يتطلّب إحداث تغييرات جوهريّة على مستوى الفكر المسيحيّ. فالقضيّة لا تتعلّق بسؤال إذا ما كان التغيير مطلوبًا، بل بسؤال إذا ما كان نقل المشكلة إلى عالم ما بعد الموت كافيًا.

---

(١) لم نجد النصّ الصادر عن المجمع الفاتيكانيّ الأوّل مترجمًا إلى العربيّة، فترجمنا المقطع استنادًا إلى ترجمة نصّ المجمع التريدنتينيّ توخيًّا للدقّة الاصطلاحيّة. [المترجم]

(٢) *The Church Teaches: Documents of the Church in English Translation*, tr. John F. Clarkson et al. (St. Louis: Herder, 1961), p. 353.





الشموليّة لا تقرّ بفرادة الوجدان الدينيّ عند غير المسيحيّين

لكنّ تلك النقلة الفكريّة ليست كافيةً، فهي نابعة من افتراض دوغماتيّ مسبق لا ينصف الوجدان الدينيّ اليهوديّ، أو الإسلاميّ، أو الهندوسيّ، أو البوذيّ. وقد قلت آنفًا إنّ الثمار الروحيّة والأخلاقيّة التي تعكس صلاح علاقة الفرد بالحقّ المطلق المتعالي، الذي نسمّيه اللّه، هي واضحة في حياة اليهود، والمسلمين، والهندوس، والبوذيّين وضوحها في حياة المسيحيّين. كما قلت إنّ جوهر الخلاص هو التغيّر الحاصل في بعض الناس. فإنّ الخلاص، بجوهره، ليس معاملةً قانونيّةً ينظر الآب والابن بأمرها، ولا احتمالًا ممكنًا بعد الموت. بل إنّ الخلاص هو تحوّل إنسانيّ يبدأ في هذه الحياة، فيبعد صاحبه عن الأنانيّة الفطريّة ويوصله إلى توجّه جديد متأصّل في الحقّ المطلق المقدّس المعروف في المفهوم المسيحيّ باسم الثالوث الأقدس. فإذا كان الخلاص يعني نيل مغفرة اللّه ورضاه بسبب موت يسوع على الصليب، يكون تبشير الكنيسة بإمكانيّة الخلاص أمرًا بديهيًّا. لكن إن كان الخلاص، لا بل الخلاص التحريريّ، تغيّرًا فعليًّا ينقل الإنسان من التأصّل في الأنانيّة إلى التأصّل في الحقّ، أو اللّه، فلا ريب في أنّه لا ينحصر في هذه الدنيا بالمسيحيّين. بل يكون الخلاص، عندئذ، غاية الأديان الكبرى كلّها، بما فيها الدين المسيحيّ. وأنا سبق أن قلت إنّ الخلاص يحدث في الأديان كلّها بقدرٍ متساو تقريبًا.

ولا يخفى على أحد أنّ هذا التحوّل الخلاصيّ يطرأ، بنسب متفاوتة، على النساء والرجال من مختلف الأعراق، والحضارات، والأديان، فتكون استجابتهم لتحدّيات وجودهم الإنسانيّ جدّ مبدعة.

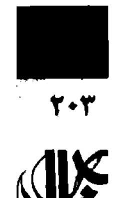




وهذا واضح، في الأديان كلّها، في سير القدّسين والأشخاص الذين كانوا أسوةً حسنةً لمن سواهم، سواء كان حديثنا عن القدّيس فرنسيس، أو نيلسون مانديلا، أو بوذا، أو الدالاي لاما، أو محمّد، أو جلال الدين الروميّ، أو راماكريشنا، أو غاندي. لكن بعيدًا عن هؤلاء، يعيش آخرون في ظروف فيها من القسوة ما يجعل شغلهم الشاغل البقاء على قيد الحياة. ومن الناس أيضًا من يُركَس في الباطل عوضًا من أن يرتقي نحو مرتبة الإنسانيّة الكاملة المتحقّقة في أبناء اللّه. لهذَين السببَين، لا مرية من ضرورة استمرار المسيرة الخلاصيّة إلى ما بعد هذه الحياة. لكن لا شكّ في أنّ هذه المسيرة الخلاصيّة قد بدأت في حياة العديد من الناس بالفعل، بغضّ النظر عن دينهم، وعمّا إذا كانوا متديّنين أصلًا. كما أن الأديان تتساوى، إجمالًا، بقدرتها على إحداث هذا التحوّل الخلاصيّ. لذلك، من المنطقيّ أن أعتقد أنّ الأديان كلّها هي استجابات مختلفة للحقّ المطلق المقدّس، من دون أن تقلّ أصالةً عن المسيحيّة في شيء.

فعل اللّه الخلّاق في البشر

وإذا بنينا نظرتنا الكونيّة استنادًا إلى الطرح الذي قدّمته، يصير الجنس البشريّ بأسره جزءًا من الفعل الإلهيّ الخلّاق الذي يبدأ في هذه الحياة، ويستمرّ إلى ما بعدها، ليصل إلى كماله. فأديان العالم الكبرى جميعها، بما فيها الدين المسيحيّ، قد نشأت من مظاهر أو تجلّيات وجدانيّة فريدة، ما غيّر مسار العالم بأسره. وهذا ما نشهده في حياة يسوع المسيح وتعاليمه، وحياة بوذا وتعاليمه، وفي سير حكماء **الفيدا**، وسيرة كلّ من موسى، والأنبياء العبرانيّين، والحاخامات اليهود، وفي حياة محمّد الذي أُنزل عليه **القرآن**.



أمّا الأديان التي نشأت بفعل هذه التجلّيات، فقد أثبتت أنّ لها قدرةً خلاصيّةً تحريريّةً متساويةً، ما يسمح للناس بخوض التحوّل الخلاصيّ، والانتقال من التأصّل في بهيميّة الأنانيّة إلى التأصّل في الحقّانيّة. بذلك، لا تكون الأديان الأخرى مجرّد أدوات تعدّ الناس لدين المسيح. فلا ريب في أنّ الأديان تختلف في ما بينها، لكنّها تتساوى في قدرتها الخلاصيّة، وتؤدّي دور الواسطة بين بني البشر وبين الحقّ المطلق المقدّس.

وليس ما أقوله نابعًا من حكم دوغماتيّ مسبق، بل هو نابع من نظريّة تأخذ بالحسبان حالات الاستجابة للمقدّس وحالات الإعراض عنه على مستوى الأديان الكبرى. بذلك، لا تضطرّ هذه النظريّة إلى ازدراء اليهود، والمسلمين، والهندوس، والبوذيّين من أجل صون عقيدة التفوّق المسيحيّ. فاليهود، والمسلمون، والمسيحيّون، وغيرهم يشاركون في المسيرة الخلاصيّة الشاملة.

في مقابل ما قلته، ألا يبدو أنّ معارضيّ يصرّفون الأمور خبط عشواء، ويبغونها عوجًا ضيّقًا إذ يقولون إنّ البشر يؤدّون الاستجابة للّه بشروطها فقط إن كان يسوع الناصريّ واسطتهم؟ فيسوع قد قضى حياته على هذه الأرض منذ وقت غير بعيد، نسبةً إلى التاريخ كلّه. وقامت قبله حضارات عريقة وأديان عظيمة في الصين والهند مثلًا. أفلا يخطئون في قولهم إنّ الأديان الكبرى، بغضّ النظر عمّن ربّت في كنفها من قدّيسين، لا تعدو كونها تمهيدًا لوصول بشارة **الإنجيل** إلى أغلبيّة البشر؟



الردّ على كلارك بينوك

أليستر ماكغرات

لا يخفى على أحد أنّ الأستاذ بينوك قد كان المحرّك الأساس وراء إعادة النظر في الكثير من الأمور في الأوساط الإنجيليّة، لا سيّما أنّه قارب قضيّتَي الخلاص والنعمة بما يتوافق مع فكر جاكوب أرمينيوس[1]. وفي حين تلتزم أقليّة من الإنجيليّين الأميركيّين بالاتّجاه الأرمينيوسيّ، لطالما كان لهذه الأقليّة الدور الرئيس في الدعوة إلى إعادة النظر في العديد من جوانب الإرث الإنجيليّ التقليديّ[2]. وأنا قرأت فصل بينوك باهتمام بالغ، وذلك لسببَين. أوّلًا، هو يتيح للقرّاء أن يقيّموا أهميّة الموقف الأرمينيوسيّ في النقاش حول التعدّديّة الدينيّة، لا سيّما مقارنةً بالمواقف البروتستانتيّة الإصلاحيّة. ثانيًا، يسمح الفصل للقرّاء بأن يقرّروا إذا ما كانت الكريستولوجيا التي يعتمدها بينوك، والتي تستند إلى اللوغوس، مرتبطةً بأيّ من القضايا الواردة في هذا الكتاب.

---

(١) يحبّذ بينوك الأرمينيوسيّة المستمدّة من فكر جون ويسلي بالتحديد. [المترجم]

(٢) انظر روبرت براو،

Robert Brow, «Evangelical Megashift,» *Christianity Today 34* (February 19, 1990), pp. 12-14.

وانظر أيضًا ردّ بينوك في العدد نفسه، الصفحة ١٥.





شموليّة بينوك

تنسجم المقاربة التي يعتمدها بينوك مع فكر المجمع الفاتيكانيّ الثاني. كما تنسجم بوضوح مع كتابات كارل رانر[١]. لذلك، حين يخلص بينوك إلى أنّ الأديان الأخرى لا تخلو من النعمة، يكون قريبًا بفكره إلى رانر. لكنّه، خلافًا لرانر، يستبق الاعتراضات التي قد يثيرها موقفه. فبينوك يتساءل عمّا إذا كان رأيه يعني أنّ الأديان الأخرى هي وسائط لتحصيل نعمة اللّه وحضرة المسيح بنفسها، ولو بطريقة مستترة. ومن المعروف أنّ هذا السؤال قد وُجِّه إلى كارل رانر. لذا، سرّني اعتراف بينوك بأنّ السؤال في محلّه، إذ نأى بنفسه صراحةً عن مقاربة رانر. كما تبرز أوجه الشبه بين بينوك وبين نورمان أندرسون، صاحب كتاب (*Christianity and World Religions*) (١٩٨٤). وتجدر الإشارة إلى أنّ مقاربة أندرسون هي مقاربة رانر، لكن بصبغة إنجيليّة. إنّما يتجنّب أندرسون ما عند رانر من نقاط ضعف، وذلك واضح في تحليله الرشيد لعلاقة مملكة إسرائيل بالكنيسة.

كما أنّ بينوك قد أجاد في الدفاع عن مقاربته. فكما يقول، لا شكّ في أنّ زمن **العهد القديم** لم يخلُ من علم الناس باللّه، بصورة ما، خارج حدود مملكة إسرائيل. لذلك، يجب الاستناد إلى القدّسين غير اليهود، كملكي صادق وأيّوب، عند مقاربة اللاهوت الطبيعيّ أو

---

(١) المجمع الفاتيكانيّ الثاني، «في عصرنا» (٢٨ تشرين أوّل، ١٨٦٥)، في:
Vatican II: *Conciliar and Post Conciliar Documents*, ed. Austin Flannery, OP (Northport, N.Y.: Costello, 1975 / Dublin: Dominican Publications, 1975), pp. 738-742; Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. 5 (London: DLT, 1966), pp. 115-134.



التعدّديّة الدينيّة من منظور مسيحيّ. وبرأي بينوك، للأديان الأخرى دور «التمهيد **للإنجيل**، وللمسيح الذي لا يُعرَف ملء الخلاص إلّا به». أمّا كارل رانر، فلا ينفي القدرة الخلاصيّة الكامنة في الأديان الأخرى، لكنّه يحصر هذه القدرة بالزمن السابق لمجيء المسيح. لكنّ بينوك، تأسّيًا بتوجّهات المجمع الفاتيكانيّ الثاني، يرفض مقاربة رانر. فهو يعي أنّ فيها من العيوب ما يمنعه من تأييدها، لا سيّما أنّها قد تكون نشأت عن علم اللاهوت المستند إلى الأسرار المقدّسة. فليس علم اللاهوت هذا من الضروريّات عند الإنجيليّين.

وإن لم أخطئ بفهم الأستاذ بينوك، هو يقول إنّ الأديان الأخرى تمهّد الطريق **للإنجيل** كما فعل الدين اليهوديّ من قبلها. وليست هذه النظرة غريبةً أبدًا، فبعض أصدقائي المسيحيّين في الهند ينظرون إلى الهندوسيّة بالطريقة نفسها. وهم يذهبون في رأيهم إلى إحلال الهندوسيّة محلّ **العهد القديم** بكونها نعمةً إلهيّةً أعدّت طريق بشارة المسيح بطريقة تتناسب مع المخزون الثقافيّ الهنديّ. كما أنّ العديد من الصينيّين الذين اعتنقوا المسيحيّة يرون أن **الإنجيل** قد جاء مكمِّلًا للأديان والمذاهب الفلسفيّة السائدة عندهم. وعلى سبيل المثال، في الصيغة الماندرينيّة من **إنجيل يوحنا**، إنّ ترجمة الآية الأولى من الأصحاح الأوّل هي كما يلي: «في البدء كان **الطاو**، **والطاو** كان عند اللّه، وكان **الطاو** هو اللّه». بمعنًى آخر، تعلن الآية، صراحةً، أنّ الركن الأساس في الطاويّة ما هو إلّا يسوع المسيح، ما يجعل العبادة الطاويّة موجّهةً إليه في الحقيقة. كما يرد في الصيغة الماندرينيّة قول يسوع: «أنا **الطاو** الحقّ الحيّ». بمعنًى آخر، يعبّر هذان المثلان عن قناعة الصينييّن المسيحيّين بأنّ يسوع المسيح قد كمّل كلّ صلاح ومكرمة في الحضارة الصينيّة التقليديّة، وصار معيارًا يقاس كلّ شيء نسبةً إليه.



ويجب أن أعترف بأنّ هذه المقاربة تروق لي. فهي تبقي على مفهوم النعمة السابقة للخطيئة، إذ تقرّ بأنّ اللّه فاعل في الحضارات الأخرى. وأنا لا أرى مانعًا من توسيع نطاق هذه المقاربة، لتشمل أنصار الفلسفة العلمانيّة، والأفراد الذين لا يعتبرون أنفسهم متديّنين، مع كونهم من طلّاب الحقيقة الصادقين. فغاية اللّه، في جميع هذه الأمثلة، هي أن يُعرَف. لكنّ الفرق بين هذه الأمثلة وبين المسيحيّة هو أنّ اللّه لم يُعرَف بحقّ إلّا بعد مجيء يسوع المسيح. لذلك، لا يتحقّق الخلاص الكامل إلّا بواسطة يسوع المسيح نفسه.

وفي مقابل ذلك، أعتقد أنّ مقاربة بينوك تنطوي على افتراضات يلزم تبيانها والتعليق عليها. لكنّ المساحة المتاحة لي لا تسمح بالتعليق إلّا على افتراضَين منها. أمّا أوّلها، فهو قول الأستاذ بينوك إنّ الأديان قد تحتوي على «الحقائق السامية» وعلى «الأخطاء المروّعة». ولا ريب في أنّ تصريحًا كهذا هو على قدر كبير من الأهميّة من حيث أنّه يصوّب بعض الآراء الليبراليّة المقلقة التي تعتمد المداهنة ديدنًا، فلا تعترض على أيّ طقس دينيّ أو دين بعينه. لكن كيف السبيل إلى تمييز الحقائق عمّا سواها؟ برأيي، يتطلّب ذلك إطارًا تقييميًّا وتفسيريًّا يتيح لنا نقد الأديان. أمّا في المسيحيّة، فإنّ ما يتيح ذلك هو نصّ **الكتاب المقدّس**. وأنا أظنّ أنّ بينوك لن يقبل باستخدام المعايير الدخيلة على الدين المسيحيّ لتقييم الأديان أبدًا. لكن في الأحوال كلّها، ينبغي لنا أن نحرص على ذلك أشدّ الحرص، وأن نصوغ ردًّا مسيحيًّا يستند إلى المعايير المسيحيّة الخالصة.



هل هذا الخلاص مسيحيّ حقًّا؟

أمّا ثاني افتراض، فهو نابع من حقيقة أنّ بينوك يتعمّد تجاهل مسألة يثيرها طرحه، لا بل طروحات الكتاب الأربعة كلّها. فهل الأديان خلاصيّة بالمعنى المسيحيّ للكلمة؟ أنا لست متأكّدًا من أنّ بينوك يوفي هذا السؤال حقّه. وأرجّح أن تكون إجابته في النهاية كإجابتي، إذ أقول: :يجب علينا أن نركن إلى أنّ اللّه سيجري عدله في نهاية المطاف». فلنأخذ قول بينوك التالي تبيانًا لما أعنيه، فهو يقول إنّ «اللّه قد قضى ألّا يكون الخلاص شاملًا في أوّل الزمان، بل في آخره. لكنّه يحرص على ألّا تجري مشيئته على حساب أولئك الذين وُلِدوا قبل الأوان المنشود». لا يُفهَم من هذا القول إلّا أنّ أولئك الذين لم تصلهم بشارة **الإنجيل** لأسباب تاريخيّة، سيُسأَلون عن القيم والمعايير التي كانوا يرونها حسنةً. ولا ريب عندي في أنّ بينوك يؤكّد أنّ كلّ من ينال الخلاص يكون قد ناله بواسطة المسيح. لكنّني أتساءل عمّا إذا ما كان موقفه وسيلةً للتملّص من المجاهرة بالتعليقَين اللذَين ذكرتهما توًّا. كما أسأل السؤال نفسه عن رأيه بإمكانيّة نيل المؤمن الذي «لم يعرف المسيح نعمة اعتناق الدين المسيحيّ، ومعرفة يسوع المسيح صراحةً، إمّا في هذه الدنيا أو **بعد الموت**». فإمكانيّة لِقاء يسوع بعد الموت تثير سيلًا من الأسئلة حول العقيدة البروتستانتيّة. ولا مرية من وجوب دراسة مضامين هذه المقاربة وأصالتها **الكتابيّة** بكثير من التأنّي.

ومع أنّ نظرتي تفوق نظرة بينوك خصوصيّةً، يسرّني أن أعترف له بأنّه قد أثار العديد من المسائل التي ستتطلّب منّا أن نتطرّق إليها ونناقشها في المستقبل. فقد ذاع صيته لقدرته على حضّ





الإنجيليّين على إعادة النظر في مسائل معيّنة. وقد جاء فصله ليثبت جدارته، ويحضّ الإنجيليين على إعادة النظر بالأسس **الكتابيّة** التي بنوا عليها موقفهم من التعدّدية.

ثمّ إنّ مصلحي القرن السادس عشر قد نصحوا لنا وبالغوا في النصح، إذ ما انفكّوا يحثّوننا على إعادة النظر بمعتقداتنا وطقوسنا اعتمادًا على **الكتاب المقدّس**. لكنّ الظروف التاريخيّة التي كانت سائدةً آنذاك حالت دون إدخال الإصلاحات على اللاهوتَين الإنجيليّ والتعدديّ. فإن كنّا خير خلف لأولئك المصلحين، يصير واجبًا علينا أن نصوغ مقاربات إنجيليّةً وتعدّديّةً قائمةً على أسس إصلاحيّة. ولعلّ هذا الكتاب يفضي إلى مزيد من النقاشات التي تخدم تلك الغاية.






الردّ على كلارك بينوك

و. غاري فيليبس ور. دوغلاس غايفيت

يطرح الأستاذ بينوك النموذج الشموليّ «لكونه نموذجًا [خلاصيًّا] جذّابًا ومنسجمًا مع عصره». وهو يرى أنّ هذا النموذج هو أشدّ تماسكًا من نظيره الخصوصيّ، مع قدرته على الحفاظ «على بنية العقيدة التقليديّة». وفي حين يعرب بينوك عن سروره لكون الشموليّة سائدةً في الأوساط اللاهوتيّة، هو قد «صبّ جهوده» على إقناع **الإنجيليّين الخصوصيّين** بالشموليّة[١].

مغالطة حضرة اللّه في العالم

يبدأ بينوك بتعريف الشموليّة، لكنّه يفعل ذلك بما يشبه المنطق الدائريّ. فهو يقول إنّ اللّه حاضر في العالم كلّه. ويستنتج من ذلك فعل النعمة الإلهيّة فعلها في جميع الناس، ثمّ يستخلص من هاتَين المقدّمتَين أنّ النعمة الإلهيّة تفعل فعلها في الأديان الأخرى. لكنّ غموض مقدمة بينوك الأولى يصعّب علينا تقييم ما بقي من حجّته.

لعلّ بينوك يقصد أنّ كلّ شعب وكلّ إنسان يعرف اللّه، كلّيّ الوجود، **معرفةً عقليّةً** (قارن ذلك بالآية السابعة والعشرين

---

(١) للمزيد حول موقفه هذا، راجع،

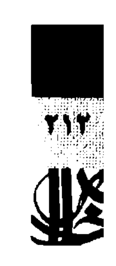
Clark H. Pinnock, *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), p. 87.



من الأصحاح السابع عشر من **سفر الأعمال**). لكنّ ذلك لا يعني، بأيّ حال من الأحوال، أنّ صورة اللّه الحقيقة تظهر في أيّ من أفكار البشر أو طقوسهم، سواءً على المستوى الفرديّ أو الجماعيّ. فمن يتوصّل إلى معرفة اللّه معرفةً عقليّةً قد يستبدل بالحقّ الإلهيّ ما هو باطل (**رو** ١:٢٥)؛ بمعنى أنّه قد يؤمن بمعتقدات باطلة عن الحقيقة الدينيّة. وقد يكون فعله هذا مدعاةً للانتقاد واللوم كما ورد في الآية العشرين من الأصحاح الأوّل من **الرسالة إلى أهل رومية**. هنا، يجدر ذكر أنّ **الإنجيل** يسمّي الأفكار والطقوس التي تستبدل بالحقّ ما هو باطل أصنامًا (راجع **رو** ١:٢٢-٢٥، **١كو** ٨:٤-٧، **١يو** ٥:١٩-٢١). ولا ريب في أنّ الأديان الأخرى كلّها، بالنسبة إلينا، تستبدل الباطل بالحقّ. فحتّى اليهود الغيارى على اللّه لا تغني عنهم غيرتهم من يسوع المسيح شيئًا إن كانت نابعةً من نظرة باطلة إليه (**رو** ١٠:١-٤). لذلك، إنّ الإيمان بيسوع هو وحده ما يخلّص اليهود وغيرهم من الظلمات ومن سلطان إبليس (**أع** ٢٦:١٥-١٨)[1].

لكن هل يمكن قول إنّ النعمة تحلّ أينما كان اللّه؟ للإجابة

(١) إنّ تعامل بينوك مع هذه الآيات ومثيلاتها يثير اللوعة لما يعتريه من نقص. فهو يرى أنّ الأديان الأخرى أوسع من مجرّد انطوائها على الباطل (راجع، *A Wideness in God's Mercy, pp. 85-110*). فما هو موقع اليهوديّة من «معيار بينوك التقييميّ» (ibid., p. 85) نسبةً إلى أمثل الاتّجاهات البوذيّة، أو الهندوسيّة، أو الإسلاميّة؟ (cf. p. 100). فإن كان اليهود، وهم الأحسن عبادةً من بين غير المسيحيّين كلّهم، محكومون بالتيه في الظلمات والخضوع لسلطان إبليس، يُستبعَد أن يكون الآخرون أفضل حالًا منهم ما داموا لم يؤمنوا بيسوع المسيح.



باختصار، نعم. كما يمكن قول إنّ نعمة اللّه قادرة أبدًا، فهيَ تفعل ما تشاء. لكن ينبغي لنا أن نبيّن مقصدنا ممّا نقول، فالنعمة المخلّصة ليست **صفةً** لطبيعة اللّه، بل هي **فعل** من لدن شخصه. وللإيضاح، فإنّ فعل النعمة في القلب الإنسانيّ قد يولّد توبةً (**رو** ٢:٤) أو عصيانًا (**رو** ٢:٥). لذلك، حين يقابل الإنسان النعمة بالتوبة، يصير في كنف خلاص الربّ. أمّا إذا قابل النعمة بالعصيان، فهو يخزن لنفسه غضبًا يبوء به يوم دينونة اللّه العادلة. لذلك، إنّ فرصة الخلاص هي النعمة الفاعلة، بغضّ النظر عن موقف الفرد منها (انظر **١كو** ١:٨). وفي حين يريد اللّه أن يتوب الناس في كلّ مكان، تجزيهم نعمته دينونةً إذا لم يتوبوا (**أع** ١٧:٢٠-٣١). لذلك، لا تعني نعمة اللّه الشاملة حضرة خلاصه في الأديان الأخرى.

مغالطة السلطان الإلهيّ

يستنتج بينوك من كون الروح «لا يخضع لسلطة أحد»، ومن تشبيه الروح بالريح التي «تهبّ حيث تشاء» (**يو** ٣:٨)، أنّ الخصوصيّة تحدّ سلطان اللّه بلا مبرّر. حاشا للّه أن نقصد تقييد فعل الروح. ولا جرم أننا كنّا لنوافق على كون الخلاص الإلهيّ شموليًّا لولا الأدلّة **الكتابيّة** الدامغة التي تثبت خلاف ذلك. فنحن لا نرجع في حكمنا إلّا إلى ما أوحاه اللّه. وبما أنّ اللّه قد اختار وسيلةً خلاصيّةً معيّنةً، لا بدّ من أن يحدّ ذلك من سماحته.

هذه المسألة بالذات تتجاوز البعد الأكاديميّ، فإنّ فيها ما يضع العمل التبشيريّ كلّه على المحكّ. فمن يطرح احتمال أن يهيّئ اللّه خلاص الناس من دون تعاون المسيحيّين مع مشيئته لا يمكنه



أن يلوم المسيحيّين إن أصبحوا في مرية من ضرورة الإرساليّة الكبرى (**مت** ٢٨:١٨-٢٠)[١]. ثمّ إنّنا نرى أنّ الخصوصيّة تبيّن طبيعة الإرساليّة الكبرى وسبب الحاجة الماسّة إليها خير تبيان. لكن في الأحوال كلّها، من الجدير بكلّ إنجيليّ أن يفقه ما يقول قبل أن يوصي باعتماد لاهوت يثبّط الهمم التبشيريّة.

ولعلّ أكثر ما يثير القلق هو أنّ رأي بينوك سيثير البلبلة في صفوف المبشِّرين لا محالة. فإن لم يقتنع أحد أتباع الأديان الأخرى بضرورة الاعتراف بيسوع مخلِّصًا، هل ينبغي للمبشّرين أن يلحّوا عليه؟ يتحفّظ بينوك عن إعطاء هذه المسألة حقّها من النقاش، مع أنّها نقطة الضعف في حجّته. فهو قد استهلّ كتابه بالسؤال المفصليّ التالي: «كيف عسانا أن نبشّر **بالإنجيل** في عالم تعدّديّ؟»[٢] لكنّ كلامه يظهر أنّه جدّ متذبذب حيال مصير الإنسان الذي «ينجذب إلى شخصيّة يسوع ويأبى أن يترك ملّة قومه». لكنّ المشكلة، هنا، لا تتعلّق بما سيفعله اللّه بهذا الإنسان فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى واجب المسيحيّين بإسداء النصيحة له (راجع **مت** ١٠:٢٤-٣٩). لذلك، في حين تعبّر كتابات بينوك عن لاهوت ديني معيّن، هي لا تعالج المسائل العمليّة الدقيقة التي ستطرأ، لا محالة، عند التبشير **بالإنجيل** على أرض الواقع.

---

(١) للاطّلاع الأدلّة الموثّقة التي تؤكّد حقيقة ما ذُكِر، راجع،

Ronald H. Nash, *Is Jesus the Only Savior?* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), pp. 165-169.

(٢) Pinnock, *A Wideness in God's Mercy*, p. 7.



مغالطة البنفماتولوجيا

لا يكتفي بينوك بالتعبير عن سروره لتزايد شعبيّة الشموليّة، بل هو يذهب إلى حدّ نسب هذه الشعبيّة إلى الروح القدس نفسه. فهو يعتقد أنّ الروح يحضّ علماء اللاهوت المعاصرين على إعلان سأمهم من اللاهوت الخصوصيّ التقليديّ، ثمّ يدفعهم لتبنّي موقف شموليّ يكون، على حدّ زعم بينوك، أشدّ رحمةً بالناس(١). وليس ما يقوله بينوك إلّا تحويرًا عُجَابًا **لطريقة عمل** الروح، إذ يربط عمل الروح بالموجة الثقافيّة السائدة التي تتّخذ الانفتاح منهجًا لها على مستويات البحث العلميّ كافةً. ولا يخفى أنّ علماء اللاهوت المسيحيّين يجب أن يأخذوا حذرهم من فتنة ما ساد في هذا العصر من صيرورة العواطف والشعبيّة معيارًا للحقيقة. أمّا بينوك، فالظاهر أن يقينه يغلب على حذره حين يقول إنّ هذه النقلة اللاهوتيّة إنّما قد حدثت بمشيئة إلهيّة.

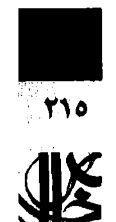
ومن الجليّ أنّ موقف بينوك يعتمد بحث توماس كون حول تغيّر النماذج العلميّة في الأوساط الأكاديميّة أكثر من اعتماده على التعاليم **الكتابيّة** عن الوحي الخاصّ(٢). ويشبه بينوك زميله هيك في هذا المجال. لكنّ هيك لا يعزو التغيّر اللاهوتيّ إلى الروح، بل يربطه بالاشتغال اللاهوتيّ حصرًا.

---

(١) Ibid., pp. 41-42.

(٢) انظر كلّ من:

Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1962; 2d ed., 1970); also Imre Lakatos and Alan Musgrave, ed., *Criticism and the Growth of Knowledge* (London: Cambridge Univ. Press, 1970).



وقد تبيّن إيضاحات أخرى، لا علاقة لها بإرادة الروح القدس، ولا بالتفسير **الكتابيّ**، أسباب شعبيّة الشموليّة. فقد ترجع هذه الشعبيّة، على سبيل المثال، إلى العناصر الاجتماعيّة التي تنطوي عليها الثقافة التعدّديّة. من هذا المنطلق، يفترض بينوك أنّ علماء اللاهوت المحافظين السابقين ما كانوا على علم بكثرة غير المبشَّرين بيسوع. وبحسب زعم بينوك، لو أحاط أولئك العلماء بالمسألة علمًا، كانوا ليغيّروا طريقة تفسيرهم **للإنجيل** بما يحول دون اكتساب الشموليّة منعتها المشهودة في صفوف الإنجيليّين اليوم[1]. لكن لسوء حظّ بينوك، لطالما كان المفكّرون المسيحيّون على علم بأديان العالم الأخرى. وقد فكّر العديد من اللاهوتيّين مليًّا في عدد غير المسيحيّين الذين سينالون الخلاص. فمنهم من قال إنّ العدد قليل، ومنهم من قال إنّ العدد كبير. وفي الأحوال كلّها، يمكن استنتاج أنّ علماء اللاهوت المسيحيّين لم يكونوا غافلين عن صياغة لاهوت يتناول الأديان كلّها. لكنّ الظروف الاجتماعيّة الراهنة قد دفعت المسألة إلى الواجهة، **ومهّدت الطريق لظهور موقف من التساهل اللاهوتيّ**.

ثمّ إنّ الإعلان السابق لأوانه عن إجماع مزعوم هو من أمارات تغيّر النماذج الفكريّة، ما قد يفضي إلى نيل نظريّة جديدة الاستحسان

---

(١) ومن المنطلق نفسه، يمكننا أن نجزم أنّ آباء الكنيسة الأوائل ما كانوا ليبذلوا أقصى ما بوسعهم لصون النظرة التقليديّة إلى طبيعة يسوع المسيح، في مرحلة انعقاد المجمع الفاتيكانيّ في القرنَين الرابع والخامس، لو أنّهم اتّبعوا النموذج الشموليّ. فمع هذا النموذج، يصير المعتقد الحقّ المتعلّق بيسوع المسيح حشوًا خلاصيًّا لا معنًى له، ولا مكان فيه للحقيقة.



على نطاق واسع. فبينوك يقول إنّ النموذج الشموليّ قد «خلع الإقصائيّة عن عرشها وحلّ محلّها في مختلف الكنائس المسيحيّة»، و«نجح في نيل استحسان كبير إلى حدّ أنّه أصبح النموذج الشائع اليوم». ويكون بينوك، إذ ذاك، في طور تكريس خرافة مفادها بأنّ المذهب المحافظ التقليديّ قد صار على شفير الهاوية. ولا ريب في أنّ كلامًا كهذا قد يحثّ بعض الخصوصيّين على تبنّي الشموليّة، لكنّه يغفل ضعف عزيمتهم من الأساس. لذلك، سينقضي وقت طويل قبل أن يجمع الإنجيليّون على الشموليّة بما لا يقبل الشكّ.

مغالطة قداسة غير المسيحيّين

يقول بينوك إنّ الشموليّة تفسّر قداسة غير المسيحيّين خير تفسير، لكنّ زعمه هذا لا يخلو من إشكال. فهو يعلي شأن التأثير الأخلاقيّ على حساب صوابيّة النظم العقائديّة. بمعنًى آخر، ترتبط أهميّة سلوك الإنسان بنظرته إلى العالم. لكنّ الواقع يقضي باستحالة تقييم حياة إنسان ما استنادًا إلى سلوكه الظاهريّ فحسب. كما أنّ رأي بينوك يقلّل من الأهميّة التي يعطيها هؤلاء القدّيسون لمعتقداتهم. فالمسلم الدمث، على سبيل المثال، لا يعيش حياته مفترضًا أنّه يسير في الطريق الموصل إلى المسيحيّة، ولا نستبعد أن يشعر بالإهانة إن عرّض أحدهم بذلك على مسمع منه.

ثانيًا، يعتمد التعدّديّون، أمثال هيك، على المعيار الأخلاقيّ التي يستخدمه بينوك. لكنّ الفرق بين بينوك وبين نظرائه التعدّديّين يكمن في اعتقادهم أنّ المعيار الأخلاقيّ هو المعيار الوحيد للحكم على الأديان. فلأنّ أنصار التعدّديّة يزدرون اللاهوت الطبيعيّ،



ويستهينون بسلطة **النصّ** المقدّسة، يصيرون مضطرّين إلى المفاضلة بين الأديان استنادًا إلى قدرة كلّ منها على تربية أفراد تكون أخلاقهم أسوةً حسنةً. فالقداسة الظاهريّة عند التعدّديّين هي علامة الصدق الدينيّ، لا لشيء، سوى أنّها المعيار الوحيد الذي بقي بحوزتهم.

أمّا أمثال بينوك، أي الذين يسلّمون بسلطة **النصّ** ويقرّون بقيمة اللاهوت الطبيعيّ، فينبغي لهم أن يدركوا أنّ المعيار الأخلاقيّ ليس حاسمًا في تقييم الأديان. **فالنصّ** يظهر أنّ المصالحة مع اللّه، بالشروط التي شرطها هو وحده، هي التي تورث القداسة الحقّة. فلا تتمّ المصالحة بين اللّه وبين البشر إلّا بيسوع المسيح، ولا يتأتّى البرّ إلّا لأولئك الذين صاروا في المسيح بفضل استجابتهم لدعوة المصالحة. لذلك، يجب على سفراء المسيح جميعهم، بكونهم خير خدم لهذه المصالحة، أن يدعوا الناس إلى التصالح مع اللّه **بالمسيح** (انظر **٢كو** ٥:١٧-٢١).

مغالطة الحبّ الإلهيّ

ويتابع بينوك قائلًا إنّ الحبّ المتبادل بين أقانيم الثالوث يفيض إلى الخلق أجمعين. فـ«من فيض هذه الشركة، يستحضر اللّه عالَمًا هو تجلّ لصورة الحبّ الإلهيّ المتبادل، ثمّ يحضّ أفراد هذا العالم على المشاركة في ملء الحياة الأقنوميّة، في كنف بيئة مُحبَّة، تمثّل الكيان الإلهيّ المكوّن من ثلاثة أشخاص». وليست غاية بينوك من هذا القول إلّا تأكيده أنّ حرمان أتباع الأديان الأخرى من الخلاص هو دليل على نقص يشوب الحبّ بين أطراف الذات الإلهيّة.

إنّما تعتري هذا القول مشكلتَين اثنتَين. أوّلًا، يعطي بينوك



الحبّ الإلهيّ أولويّةً على حساب القداسة الإلهيّة. لكن ما السبب في فيض الحبّ الإلهيّ عوضًا من الحقيقة أو القداسة الإلهيّة مثلًا؟ ثانيًا، لا يمكننا أن نستخلص من حقيقة أنّ اللّه محبّ كون الحبّ الإلهيّ منفصلًا عن التجسّد وعن كفّارة يسوع المسيح (**يو** ٣:١٦-١٧، **رو** ٥:٧-١١). كما لا يمكننا أن نستخلص أنّ الحبّ الإلهيّ ليس مشروطًا (**١تس** ٢:١٣، **عب** ٤:٢). فبينوك لا يفرّق بين حبّ اللّه للناس كلّهم وبين كون هؤلاء الناس أصدقاءَ للّه. لكنّ الحقيقة تظهر أنّ اللّه له أعداء كثر وهو يحبّهم؛ أي إنّ بعض الذين يحبّهم اللّه ليسوا أصدقاءه.

مغالطة النصّ

يصرّ بينوك على انسجام موقفه مع **الإنجيل**، ما يعني أنّه يعتقد أنّ الشموليّة منسجمة مع **النصّ**، وإن لم تكن من تعاليم **الإنجيل** صراحةً. لكنّه يشير أيضًا إلى كون الشموليّة مدعّمةً بشواهد **كتابيّة**.

أمّا نحن، فندحض حجّة بينوك بردَّين. أوّلًا، هو لا يبرّر موقفه استنادًا إلى **الكتاب المقدّس**. فما فعله في فصله لا يعدو ذكر بعض الآيات. كما أنّ التفسير الذي يورده في مولّفاته الأخرى هو موجز جدًّا (راجع فصلنا). فبعد أن يشير إلى الحاجة إلى تفسير **النصّ**، يمرّ **مرور الكرام** على ما في **العهد القديم والعهد الجديد** من آيات يزعم أنّها تعزّز موقفه. وهو يردف قائلًا: «ولمن أراد أن يستزيد، فليراجع كتابي، (*A Wideness in God's Mercy*). لكن باختصار، أنا أعتقد أنّ **الإنجيل** يناصر الشموليّة». وما دامت الحاجة إلى الشرح واضحةً إلى هذه الدرجة، نستغرب ألّا يُتبِع بينوك قوله بالشرح المرجوّ مباشرةً.



ثانيًا، لا يولي بينوك اهتمامًا كافيًا بالشواهد **الكتابيّة** الواضحة التي تدعم الخصوصيّة. ففي حين لا ريب عندنا في دور الحدس في تفسير **الإنجيل**، ينبغي لنا ألّا نجنح إلى اعتماد تفسير ضيّق بغية أن نحافظ على المشاعر الصادقة التي نكنّها لأولئك الذين لم ينالوا الخلاص. لذلك، يأتي الوحي اللفظيّ فيصوّب الكثير من ميولنا الحدسيّة، ويسلّط الضوء على الثغرات العميقة التي تشوب المعرفة اللاهوتيّة والوعي الإنسانيّ. ففي حين نوقن أنّ ديّان الأرض كلّها سيجري عدله، لسنا نفقه هيئة عدله على الدوام (**تك** ١٨:٢٥). أمّا حين نكون متيقّنين من هيئة عدله، فإنّ ذلك يعود إلى اعتقادنا بأنّ **النصّ** بيّنها صراحةً. لذلك، يكون «من الخطر المزايدة على اللّه بالكرم الذي وصف به نفسه في **النص**»[١].

الخاتمة

يتّسم مقال الأستاذ بينوك بطابع جدليّ كثيرًا ما يكتنفه الغموض. فهو يقول إنّ إبراهيم، وملكي صادق، وأيّوب، وشعيب، وغيرهم، يعلّموننا أن نعامل أتباع الأديان الأخرى بـ«انفتاح وسعة صدر». لكنّه لم يثبت، حتّى الآن، أنّ هؤلاء الأشخاص لم يتلقّوا وحيًا خاصًّا. كما أنّه لم يحدّد معنى «الانفتاح وسعة الصدر». ثمّ إنّ قوله إنّ الأديان الأخرى قد تشتمل على نعمة اللّه هو زعم غامض أيضًا، فأيّ أديان هذه التي يتحدّث عنها؟ وأيّ عناصر فيها هي مكمن النعمة بالتحديد؟

(١) Roger Nicole, «Universalism: Will Everyone Be Saved?» *Christianity Today 30* (March 20, 1987), p. 38.

بمعنًى آخر، إنّ العديد من مزاعم بينوك تنبع من معرفته بسنن اللّه دونًا عن معظم الإنجيليّين الآخرين الذين لا يدّعون هذه المعرفة لأنفسهم. فعلى سبيل المثال، يبلغ يقين بينوك عنان السماء حين يتحدّث عن عمل الروح في الأديان الأخرى، وعن «أشخاص غير مسيحيّين قد شملتهم مسحة القداسة». كما أنّه يكشف، بتعريضه ومضامين عباراته، عن جهله بدقائق التفكّر اللاهوتيّ الخصوصيّ، وبالأسباب الكامنة خلف نشوء النزعة الخصوصيّة من الأساس[١]. أمّا كاثلين بون، وهي ليست إنجيليّةً بالمناسبة، فقد لاحظت أنّ موقف الخصوصيّين ينبع من امتثالهم لسلطة **النصّ** ومن فهمهم الخاصّ لتعاليم **الإنجيل**[٢].

ولا جرم أنّ الإنجيليّين يوافقون على أنّ المسيحيّين لا ينبغي

---

(١) على سبيل المثال، هو يلمّح إلى أنّ الخصوصيّين يرفضون إرادة اللّه الخلاصيّة، ويعجزون عن التفكّر «بما يفعله اللّه» في عالمنا التعدّديّ، ويضيّقون نطاق النعمة الإلهيّة بلا مبرّر، ويجعلون الروح كيانَين منفصلَين، ويعارضون الخطّة الإلهيّة الرامية إلى تخليص المذنبين، ويحتكرون الروح لأنفسهم بغير حقّ. تكشف هذه الاتّهامات، التي لا تخفى الغاية منها على أحد، عن نزعة دوغماتيّة لا تليق بعالم لاهوت يدّعي أنّه يستعرض الاحتمالات كلّها، وأنّه يطرح نموذجًا «يستحقّ الدراسة» (راجع مواضع استخدام بينوك لمصطلح «الشموليّة المحتاطة» لوصف آرائه). بمعنًى آخر، يتحدّث بينوك بنبرة تتجاهل حقيقة أنّ العديد من الخصوصيّين يحترمون أتباع الأديان الأخرى التي يقرّون باشتمالها على شيء من الحقيقة.

(٢) انظر،

Kathleen Boone, *The Bible Tells Them So: The Discourse of Protestant Fundamentalism* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1989).



لهم أن «يسلكوا سبيل الفوقيّة والعصبيّة». لكن حين يخلص الخصوصيّون إلى أنّ موقفهم هو الأشدّ توافقًا مع معطيات **الإنجيل**، لا يكون ذلك لأنّهم يغمطون نعمة اللّه وكرمه، كما يزعم بينوك. ولا ريب في أنّ «رحمة اللّه الواسعة... هي حقيقة أوليّة لا غنًى عنها»، لكن ما الذي يوحي لبينوك بأنّ الخصوصيّة تستغني عن رحمة اللّه؟ فالخصوصيّين غالبًا ما يميلون إلى الموقف الشموليّ، من دون أن يسمحوا لميلهم هذا بأن يملي عليهم حدودًا معيّنةً تقيّد خطّة اللّه الخلاصيّة. وبعد كلّ ما ورد، نحن نتحدّى بينوك أن يثبت أنّ اللّه نفسه **يستحيل** أن يكون خصوصيًّا.



خاتمة الفصل الثاني

كلارك بينوك

ركيزتا الشموليّة

تتغنّى الشموليّة باعتمادها على قضيّتَين منطقيّتَين، أولاهما قضيّة خاصّة تفيد بأنّ اللّه قد تجلّى بالتجسّد وجاء بفعل خلاصيّ نيابةً عن البشر أجمعين. أمّا القضيّة الثانية، فهي قضيّة عامّة تفيد بأنّ اللّه يحبّ المذنبين ويريد إيصالهم جميعًا إلى الخلاص. وليست الدقّة في العمل اللاهوتيّ إلّا إنصاف هاتَين القضيّتَين، ومنع الواحدة منهما من إلغاء الأخرى. لكنّ اللاهوت المحافظ غالبًا ما ينفي القضيّة العامّة، ونظيره الليبراليّ يميل إلى رفض القضيّة الخاصّة.

لكن في الواقع، لكلّ من هاتَين القضيّتَين أسس **كتابيّة** أصيلة. فالكنيسة هي مجموعة من الناس الذين يعترفون بيسوع ربًّا، ويترقّبون اتّحادهم معه في قيامته. وبالنسبة إلى المسيحيّين، لا اسم غير اسم يسوع له هذه الدلالة العامّة، وهذه القدرة على منح الحياة والأمل للأمم كلّها. وهم لا يعرفون مخلِّصًا آخر؛ فيسوع هو مصدر الخلاص وأساسه. أمّا غير المسيحيّين، فهم إن نالوا الخلاص في أيّ حقبة من أحقاب **الكتاب المقدّس**، ومنها حقبة **العهد القديم** مثلًا، فإنّ ذلك لا يكون إلّا بواسطة يسوع المسيح. بمعنًى آخر، لا يعتقد المسيحيّون أنّ أيّ دين من الأديان الأخرى يضاهي المسيحيّة في قدرتها الخلاصيّة. وعلى سبيل المثال، إنّ ثلاثةً من الأطراف المشاركين في هذا الكتاب، هم غايفيت وفيليبس، وماكغراث، وأنا، كلّهم يجزمون أنّ اللّه يتصالح مع المذنبين عن طريق المسيح وحده.



لكن من جهة أخرى، دائمًا ما يسعى اللّه، بجوهره الثالوثيّ المحبّ، إلى إعلام الناس بحضرته ونعمته. والحبّ هو محور الكون، واللّه يريد خلاص الناس كلّهم. ولا ريب في أنّ يسوع هو وسيلة الخلاص الوحيدة، لكنّ ذلك لا يعني أنّ اللّه يعتمد مقاربةً ضيّقةً لتحقيق غايته. فخالقنا القيّوم، حاضر بمحبّة بواسطة الروح الذي يسبغ علينا بركته ونعمته. واللّه يفعل فعله في الخلق كلّهم عن طريق النعمة السابقة، جاعلًا النعمة هبةً عامّةً كونيّةً. فكما قال عاموس، إنّ اللّه ليس فاعلًا في بني إسرائيل فحسب، بل إنّه فاعل في الكوشيّين أيضًا (**عا** ٩:٧). لذلك، يجب أن نحذو حذو عاموس ونقول لأنفسنا، كما قال لنا هو، إنّ اللّه فاعل في الكنيسة كفعله خارجها. ثمّ إنّ يسوع هو رمز الخصوصيّة، لكنّ الروح هو رمز العموميّة. فقوّة جذب الروح العامّة، على مرّ التاريخ، تصل إلى ذروتها في من هو نور العالم.

أمّا الشموليّة، فتتيح لنا التمسّك بالخصوصيّة والعموميّة في الوقت نفسه. وسرّني طرح ماكغراث، إذ يجمع بين هاتَين الحقيقتَين، ما يجعلنا حليفَين في هذا النقاش. ولا نقرّ، أنا وماكغراث، بهاتَين الحقيقتَين لوحدنا، بل إنّ أحد أطراف النقاش يوافقنا على الأولى، ويوافق الطرف الثاني على الأخرى. بمعنًى آخر، أصير أنا وماكغراث أغلبيّةً مزدوجةً قوامها ثلاثة أطراف بمواجهة طرف واحد في ما يتعلّق بكلتَي الحقيقتَين.

وللمزيد من التفصيل، سيلاحظ القرّاء الكرام، إذا ما راجعوا الطروحات التي وردت سابقًا، أنّ ثلاثةً منها تؤيّد الخصوصيّة التي تفيد بكون المسيح مخلّص الخاطئين الوحيد. فغايفيت وفيليبس يؤيّدانني وماكغراث في هذا الطرح، ويعارضنا هيك. كما أنّ ثلاثةً



منّا يدعمون العموميّة التي تفيد بأنّ اللّه يريد خلاص الخلق كلّهم. فهيك يوافقني وماكغراث في ذلك، ويعارضنا غايفيت وفيليبس. هذا يعني قيام ثلاثة انتقادات مختلفة بوجه هيك الذي ينكر الخصوصيّة، وثلاثة انتقادات مختلفة بوجه غايفيت وفيليبس اللذَين ينكران العموميّة. لذلك، يصير لمكغراث ولي اليد الطولى في هذا النقاش، إذ نحظى بأغلبيّة قوامها ٧٥٪ في الأحوال كلّها. وبعد أن يدرك القرّاء الكرام أنّ كلًّا من هاتَين الحقيقتَين تحظيان بقبول ثلاثة من المشاركين الأربعة، آمل أن يخلصوا إلى أنّ الطرح الأفضل هو الذي ينطوي على الحقيقتَين معًا.

موقف ماكغراث

أمّا الفرق بين طرحي وطرح ماكغراث، فهو ضئيل إلى حدّ أنه يكاد يجعل هذا الكتاب مشتملًا على ثلاثة آراء فقط. ففي حين يشدّد ماكغراث على تفرّد الأديان المختلفة، أنا أصبّ اهتمامي على احتمال فعل اللّه في هذه الأديان لمساعدة أولئك الذين لمّا يُبَشّروا **بالإنجيل**. لكن لا يعارض أيًّا منّا الآخر، بل تكمّل نتيجة طرحي نتيجة طرحه.

وإن كان من فرق بيني وبين ماكغراث، فهو في عقليّة كلّ منّا. ففي حين نتّفق على أنّ اللّه يفعل فعله في غير المبشَّرين ليخلّصهم، إنّني أكثر استعدادًا من ماكغراث للبحث عن فعل اللّه في الجانب الدينيّ الثقافيّ. فكلانا نتّفق على أنّ الروح يعمل في تفاصيل الحياة اليوميّة، لكنّني أفوقه استعدادًا للحديث عن حضرة اللّه في الأديان الأخرى بواسطة الروح. فأنا أعقد آمالًا أكبر على



احتمال أن تمتدّ محبّة اللّه المطلقة، التي تجلّت في يسوع المسيح، إلى غير المسيحيّين في كنف أديانهم. لكنّني لم أسمع ماكغراث قطّ يقول ذلك، ما يجعله أقرب إلى الرأي المسيحيّ السائد. وإذا أردت ضرب مثل، هو يشبه في تفكيره ليسلي نوبيغن، في حين أشبه أنا كارل رانر. وعلى أيّ حال، كلّ ما أقوله هو أنّ اللّه **يمكن** أن يكون فاعلًا في النطاق الدينيّ، وإنّ ذلك ليس واجبًا عليه، التزامًا منّي بشموليّة الوجوب والإمكان. وبما أنّ ماكغراث لا يقضي باستحالة ذلك، إنّ رأيينا متقاربان حتمًا.

كما أنّ غايفيت وفيليبس قد شعرا، في ردّهما على ماكغراث، بالانسجام الحاصل بيني وبينه. وأنا لم ألحظ في ردّه أيّ نقد لاذع تجاهي. لكنّه قد لفت انتباهي إذ ذمّ كوني أرمينيوسيًّا بشيء من التغطرس. ولعلّه يلمّح في ذلك إلى انتمائي إلى قلّة نادرة من الإنجيليّين الذين لا تحظى آراءهم، حسبما يقول هو، بقبول واسع. وفي الفقرة المسيئة نفسها، يقول ماكغراث إنّني أروّج لكريستولوجيا اللوغوس، في حين أنّني، إن روّجت لشيء أصلًا، أكون قد روّجت للبنفماتولوجيا النابعة من العموميّة. لكنّني لم أشعر بالضيق لما قاله ماكغراث، بل تسرّني مداخلته في الأحوال كلّها.

خصوصيّة غايفيت وفيليبس

يبقى بعد ما ذكرت طرحان اثنان؛ أحدهما يمينيّ متطرّف، والآخر يساريّ متطرّف. وإذا أردت البدء بطرح غايفيت وفيليبس اليمينيّ، لم يقتنع أحد من الكتّاب الآخرين بالحجّة الكامنة خلف إنكارهما مشيئة اللّه الخلاصيّة العامّة. فحجّتهما تظهر اللّه بمظهر من لا يعبأ



بمعظم الناس من غير ذنب اقترفوه. ولا يقتصر الأمر على أنّ حجّتهما توحي بالظلم، فذلك ممّا لا شكّ فيه. ولكنّ الخطب الأفدح فيها هو أنّها تشوّه الطبيعة الإلهيّة وتمسخ صميم البشارة. فغايفيت وفيليبس يطلبان من القرّاء أن يؤمنوا بإله يتعمّد وضع مخطّط خلاصيّ يستثني معظم الناس. كما يصوّران للناس إلهًا يفتقر إلى الرحمة. ومع أنّهما يقولان إنّ وجهة النظر هذه تستند إلى حكم اللّه في خلقه، ولا يقع وزرها عليهما، يبقى الانطباع الذي تتركه مروّعًا.

لكنّ المأزق الذي يقع فيه غايفيت وفيليبس يمكن تجنّبه من خلال اعتماد الطرح الذي قدّمته. فطرحي يخوّل المرء الالتزام بالمفهومَين معًا، إذ يفسّر **الإنجيل** بطريقة تحفظ فرادة يسوع المسيح كما تحفظ عموميّة محبّة اللّه الخلاصيّة. فالأصحاح الحادي عشر من **الرسالة إلى العبرانيّين** يوثّق خلاص عدد من الأشخاص من دون أن يكونوا قد سمعوا اسم يسوع أو أتوا على ذكره. ومن المؤسف حقًّا أنّ غايفيت وفيليبس قد استهلكا قسمًا كبيرًا من المساحة المخصّصة لهما للحديث عن اللاهوت الطبيعيّ، إذ إنّه لا يمتّ إلى نقاشنا بصلة. كما أنّ اللاهوت الطبيعيّ قد أفقدهما القدرة على الحديث عن الأدلّة **الكتابيّة** التي آخذها أنا على محمل الجدّ. أمّا هما، فيضربان بتلك الأدلّة عرض الحائط. ويظهران بمظهر من يأبى أيّما طعن بالنموذج التقييديّ، ويرفض التفسيرات **الكتابيّة** البديلة إلّا بعد الكثير من الأخذ والردّ.

وقد ظننت، لهنيهة خلت، أنّني قد لمحت بارقة أمل في طرح غايفيت وفيليبس العقيم، وذلك حين أعلنا تأييدهما لمعرفة اللّه



الوسطيّة[١] في خلال ردّهما على ماكغراث. لكنّ إثبات نظريّة معرفة اللّه الوسطيّة ليس بالأمر اليسير من الناحية الفلسفيّة. مع ذلك، تتّصل هذه النظريّة بمسألتَي النعمة والعدل. فإذا كان اللّه يعلم ما سيفعله المذنبون إذا ما حظَوا بفرصة للخلاص، وإذا أخذ اللّه معرفته هذه بعين الاعتبار حين يحاسبهم، فإنّ نسبة الذين يستجيبون **للإنجيل** في أميركا الشماليّة، على سبيل المثال، ستكون مشابهةً لنسبة الذين سيستجيبون له في منطقة يسكنها غير المبشَّرين. بمعنًى آخر، يوحي هذا الطرح بأنّ المزيد من غير المبشَّرين سينالون الخلاص. أمّا أنا، فلا أؤيّد نظريّة المعرفة الوسطيّة لأنّني لا أراها سليمةً من الناحية المنطقيّة. فأنا أتساءل عن كيفيّة معرفة اللّه ما سيفعله الأفراد ذوو الإرادة الحرّة في المواقف المفترضة المختلفة. لكن بغضّ النظر عمّا أعتقده أنا، إن اقتنع القرّاء الكرام بالمعرفة الوسطيّة، يتجنّبون الوقوع في التقييديّة السوتريولوجيّة، وذلك حسن. وأنا أستحسن ذلك لأنّه يعني أنّ غير المبشَّرين يمكن أن ينالوا الخلاص عن طريق إيمانهم المفترض، وأنّ فيض النعمة الإلهيّة لن يُمنَع عنهم بسبب عدم سماعهم **الإنجيل**.

لكنّني آسَف لأنّ المعرفة الوسطيّة عند غايفيت وفيليبس ليست هكذا، فهي لا تعين غير المبشَّرين على نيل الخلاص. فبنظر

---

(١) تكتسب نظريّة معرفة اللّه الوسطيّة اسمها من موقعها الوسطيّ بين المعرفة الحرّة والمعرفة الطبيعيّة في التدابير الإلهيّة المتعلّقة بأطوار الخلق. وتقوم هذه المعرفة على كون اللّه قادرًا على معرفة الخيارات الحرّة التي سيتّخذها الأفراد في أيّ ظرف من الظروف، حتّى وإن لم تتحقّق هذه الظروف في الواقع. [المترجم]



غايفيت وفيليبس، يجب أن يتبع استجابة غير المبشَّرين المفترَضة مجيء إرساليّة تحثّ الناس على الاستجابة **للإنجيل** بعينه. أمّا عن كيفيّة إمكان حدوث ذلك في منغوليا الداخليّة في القرن العاشر قبل المسيح، فلا يسألنّي أحد. فما دام هؤلاء لم يحظوا بزيارة من إرساليّة مسيحيّة، ألا يعني ذلك أنّ أحدًا منهم لم يستحقّ أن يسمع بيسوع؟ من هذا المنطلق، تكاد حجّة غايفيت وفيليبس تكون تبريرًا لعجز المسيحيّين عن إيصال **الإنجيل** إلى غير المبشَّرين. بمعنًى آخر، تكون فحوى المعرفة الوسطيّة، إذا ما طُرحَت بهذه الطريقة، أنّ من لم يسمع **الإنجيل** في الواقع لم يكن ليسمعه في أيّ ظرف من الظروف المفترضة. ثمّ إنّ غايفيت وفيليبس يقولان، في قسم لاحق من الكتاب، ما يلي: «يكون كلّ شخص مات ولم يسمع **الإنجيل** من أولئك الذين ما كانوا ليؤمنوا به لو سمعوه». لا يسعني إلّا أن أفهم من ذلك أن لا حاجة لنا بالقلق لانعدام فرصة خلاص العديد من الناس، فحرمانهم من الخلاص إنّما هو دليل على تعنّتهم. لذلك، لا ريب في أنّ المعرفة الوسطيّة المغلوطة عند غايفيت وفيليبس ما فيها من الفأل ولا من الرجاء من شيء.

أمّا نقطة الضعف الرئيسة التي تشوب رأي غايفيت وفيليبس، فهي التقييديّة السوتريولوجيّة، وذلك لأنّ موقفهما لا يتّسم بالتكافؤ الإبستيمولوجيّ[1] كما يزعمان. فمع أنّ **الإنجيل** يتمحور حول

(١) يقوم التكافؤ الإبستيمولوجيّ على ضرورة المساواة بين الأدلّة الإبستيمولوجيّة التي يقدّمها كلّ دين بعينه، من حيث القيمة، من غير تمييز أو تحيّز. بمعنًى آخر، يفرض التكافؤ الإبستيمولوجيّ اعتماد المعايير نفسها عند تقييم أدلّة الأديان كلّها توخّيًا للعدل. [المترجم]



المسيح، هو ليس تقييديًّا من الناحية السوتريولوجيّة. بمعنًى آخر، لم يترك العديد من الناس النموذج الخصوصيّ التقييديّ لاعتبارات ثقافيّة كما يزعم غايفيت وفيليبس، بل إنّ هؤلاء الناس قد اختاروا أن يرجعوا إلى حمى **إنجيل** يقصّ قصّة المسيح الذي مات من أجل خطايا العالم كلّه، وذلك لأنّ اللّه يريد خلاص الناس أجمعين. لذلك، تتزايد أعداد المسيحيّين الذين قد انتبهوا إلى أنّ اللّه يستحيل أن يحرم الملايين من فرصة الخلاص، فأكبّوا على نموذج أفضل من الخصوصيّة المذكورة. أمّا علماء اللاهوت، فقد أثقلوا كواهلهم بأعباء جسيمة، وهم قد بدؤوا ينوءون بأثقالهم. فهم قد سئموا من سماع أنّ **الكتاب المقدّس** نفسه ينطوي على تعاليم غير **كتابيّة**، كما يتبرّمون بمن يحذّرهم من رجاء الخلاص لجموع غفيرة لا ذنب لها. وفي ختام ردّ غايفيت وفيليبس عليّ، هما يتحدّيانني أن أعلن أنّني لا أعتقد أنّ اللّه قد يكون كما يصفانه. وها أنا أقول لهما إنّ اللّه، آب ربّنا يسوع، ليس إلهًا عديم الرحمة كما يوحي نموذجهما، ويستحيل أن يكون بالقسوة التي ينسبانها إليه. أمّا نظريًّا، فيمكن أن يوجد إله كالذي يصفانه، لكنّ ذلك لا يتحقّق في ظلّ **إنجيل** يسوع المسيح.

أمّا الآن، فاسمحوا لي بأنّ أعلّق على بعض الجوانب الأخرى من طرح غايفيت وفيليبس، إذ يبدو طرحهما مستمدًّا من الدفاع عن الدين المسيحيّ وليس من واقعنا التعدّديّ. فهما يثبتان وجود اللّه والمسيح، ثمّ حين يتفضّلان علينا بالالتفات إلى موضوع التعدّديّة الدينيّة أخيرًا، يكون ما يقولانه مقتضبًا موجزًا. ثمّ إنّ الإبستيمولوجيا الكامنة في طرحهما هي ذات توجّه عقليّ، بمعنى أنّهما يتوقّعان أن يثبتا معتقداتهما بما لا يقبل الشكّ. لكنّ مقاربتهما هذه توقعهما في ورطة مع جون هيك حول اللاهوت الطبيعيّ. فغايفيت وفيليبس لم

يستطيعا أن يثبتا لمشكّك، هو هيك، وجود إله الأديان التوحيديّة. ولعلّهما لن يستطيعا إثبات ذلك أبدًا. كما أنّهما يسلّمان بوجود وحي عامّ يولّد الرجاء بحدوث مبادرة إلهيّة خلاصيّة. لكنّني أسأل، ماذا لو آمن الناس بهذا الرجاء كما آمن اليهود **بالعهد القديم**؟ ففي **العهد القديم**، إنّ الوحي الإلهيّ العامّ لا ريب فيه، لكنّه يخلو من أيّ أثر للنعمة. ما أعجب أن يأتي اللّه، آب يسوع، بوحي عامّ لا نعمة فيه! إنّما أنا معجب بطريقة غايفيت وفيليبس في الدفاع عن عقيدة التجسّد. فهما يشبهانني وماكغراث من هذه الناحية.

لكنّ طرح غايفيت وفيليبس لا بدّ منه في المجتمع الإنجيليّ، لأنّه يعبّر صراحةً عن الموقف النموذجيّ الضمنيّ لهذا المجتمع. وأنا أرجو أنّ يدرك الناس مدى ضعف هذا الطرح بعد أن رأوا تفاصيله وبراهينه، فيعدلوا عنه إلى نموذج آخر.

تعدّديّة هيك

أمّا في المقلب الآخر، فيرفض جون هيك النموذج الخصوصيّ، زاعمًا أن لا حاجة للمسيحيّين بالإيمان بالتجسّد على أنّه طرح ميتافيزيقيّ فريد، بل يكفي أن يعتبروه استعارةً مجازيّةً. ونتّفق أنا، وماكغراث، وغايفيت وفيليبس على بطلان زعم هيك. ونذكر الحجّة تلو الحجّة لدحض موقفه. كما نعتقد، جميعنا، أنّ هيك يحرّف الحقيقة المحوريّة التي يرتكز إليها **العهد الجديد**، مدفوعًا بمقتضيات التعدّديّة الدينيّة. لكن تظهر **الأناجيل الإزائيّة**، ناهيك عن أدبيّات **العهد الجديد** الأخرى، أدلّةً على ادّعاء يسوع الألوهيّة، ولو تلميحًا. فيسوع هو الديّان، وغافر الخطايا الذي تساوي حضرته حضرة اللّه،



والذي يتحدّد مصير كلّ إنسان نسبةً إليه. كما أنّ أفعاله وأفعال اللّه واحدة، وتعاليمه مستمدّة من السلطان الإلهيّ، ما يجعله الوجهة التي يُتوجَّه إليها بالعبادة. ويسوع هو أيضًا الإنسان المثاليّ الذي يقرّ بأنّ نصوص **العهد القديم** التي تصف اللّه تصفه هو. لكنّ الدليل **الإزائيّ** قليلًا ما يُقدَر حقّ قدره. ولا ريب في أنّ إهمال هيك لهذا الدليل يسهّل عليه إنكار كريستولوجيا ما قبل الفصح، بهدف إنكار كريستولوجيا ما بعده في نهاية المطاف. إنّما أنا أعتقد أنّ هيك لن يقدر على إلغاء فرادة يسوع المسيح، وذلك لتجذّرها في الدين المسيحيّ.

وبالانتقال إلى الإيجابيّات، لا يسعني إلّا أن أثني على هيك لإثباته القضيّة المنطقيّة العامّة بكثير من الإتقان. فهيك قد كان يقرّ بهذه القضيّة في السابق. لكن بعد آراءه الكانطيّة الأخيرة المتعلّقة بالحقّ، أو اللّه، لا يمكن أن نعرف إذا كان هذا الحقّ شخصًا محبًّا. فالمزاعم التي تؤكّد ذلك ليست إلّا مفاهيم بشريّةً فرضها الناس على الحقّ. ولا يمكن، بالتالي، جعلها عقيدةً ثابتةً في أيّ حال من الأحوال. بمعنًى آخر، تصير القضيّة المنطقيّة العامّة، بعد ما تقدّم، في مهبّ الريح، وذلك لأنّها متجذّرة في الكريستولوجيا العليا التي كان هيك يؤمن بها في يوم من الأيّام. فهذه القضيّة هي بحاجة إلى الكريستولوجيا العليا التي ترسي أسسها. وهي الكريستولوجيا عينها الواردة في طرحي وطرح زملائي الآخرين. أمّا هيك، فهو يظنّ أنّه يحسن صنعًا بإلغائه أعمق دلالات التجسّد، وذلك لأنه يزيل العوائق القائمة بين الشعوب. أمّا أنا، فتستحوذ على اهتمامي الخسارة التي سيكابدها العالم بأسره إذا ما تخلّينا عن هذه الدلالات. فمن دون التجسّد، نفقد يقيننا بأنّ اللّه محبّة. بل كلّ ما سيكون بوسعنا الركون



إليه، عندئذ، هو أنّ اللّه غير معروف. ولا شكّ في أنّ ذلك ليس تقدّمًا في تاريخ الأديان، بل لعلّه يرجعنا إلى الوراء آلافًا من السنين.

وبالعودة إلى مواقف هيك التي تستحقّ الثناء، سررت لمعارضة هيك رأي ماكغراث، وقوله إنّ الأديان ليست متساويةً، وإنّ الاختلاف بينها له دلالته. لكن إنّ كنّا جميعًا متّفقين على أهميّة هذه الدلالة، يصير باب الحوار بين الأديان مفتوحًا، ليس على مستوى التعاون العمليّ فحسب، بل على مستوى القناعات اللاهوتيّة والتاريخيّة أيضًا. فالاختلاف بين الأديان يجعل دفاع كلّ دين عن عقائده ضرورةً ملحّةً تُناقَش في إطارها مسائل من قبيل التجسّد أو أنثروبولوجيا المجتمعات البوذيّة بطريقة مفيدة. وتجدر الإشارة إلى أنّ القيود التي يفرضها التوجّه الكانطيّ على هيك تجعله يبدي موقفًا سلبيًّا من إمكانيّة إحراز أيّ تقدّم في مجال الحوار الدينيّ المعرفيّ. لكنّ سلبيّته بحدّ ذاتها يمكن أن تكون موضوعًا للنقاش في حوار مماثل، وذلك مع أنّه لا يقرّ إلّا بجدوى الحوار الدينيّ الأخلاقيّ. أمّا موقف المشاركين الآخرين في هذا الكتاب، فلا يشبه لا أدريّة هيك حول المسائل الميتافيزيقيّة واللاهوتيّة. وبكوني من تلاميذ هيك، أعتقد أنّ غايفيت وفيليبس تحديدًا هما ضليعان بالردّ على أيديولوجيّته التعدّديّة.

أمّا في ما يتعلّق بي، فإنّ هيك قد جانب الصواب في قوله إنّني أؤمن بالتبشير بالمسيحيّة بعد الموت. فأنا لا أشاطر غابريال فاكر ودونالد بلش رأيهما، إذ يقولان إنّ غير المبشَّرين بالدين المسيحيّ سيُبشَّرون به بعد موتهم، بل إنّ موقفي مغاير. فأنا أعتقد جازمًا أنّ أولئك الذين آمنوا باللّه في حياتهم على هذه الأرض هم



مؤمنون حقًّا، وإن لم يكونوا مسيحيّين. وتؤيّد موقفي الآية السادسة من الأصحاح الحادي عشر من **الرسالة إلى العبرانيّين**. وأنا أعتقد أنّ هؤلاء الناس سيعرفون في يسوع المسيح نعمة اللّه التي كانوا إليها يتوقون قبل موتهم. فمثلهم كمثل إبراهيم الذي قال بولس إنّه أبو المؤمنين جميعًا، وذلك لأنّه توكّل على اللّه مع أنّه لم يعرف المسيح (**رو** ٤:١٦). ومن المفترض أن يكون إبراهيم قد عرف، بعد موته، الثالوث الإلهيّ الذي خلّصه والذي يخلّص باقي المؤمنين.

وفي النهاية، لا بدّ لي من أن أقول إنّ واحدًا من أقوال هيك مشكل بالنسبة إليّ، وأنا أود أنّ أحلّ هذا الإشكال قبل أن يتفاقم. فهيك قد أبدى إعجابه بطرحي. لكن يا ويلتي بعد هذا من لمز زملائي الإنجيليّين! كما أنّه يقول إنّ عليّ أن أزيد من بعدي عن طريق الإقصائيّة، فأتجاوز الشموليّة تمامًا، لأصل إلى التعدّديّة. تجدر الإشارة، هنا، إلى أنّني لا أمانع الابتعاد إلى هذا الحدّ إن كانت الأدلّة تستدعي ذلك. فإنّ التراجع عن الخطإ أفضل من العناد. لكنّني أشكّ في أنّ التعدديّين قد سبقوا الشموليّين **بالفعل**، إذ يبدو لي أنّ التعدّديّين يسلكون طريقًا مغايرًا تمامًا. فبمجرّد أن ينكر التعدّديّون أنّ يسوع المسيح هو الخاتم، يكونون قد اتّخذوا قرارًا لا رجعة فيه. وهو قرار يحتّم عليهم سلوك طريق جديد لا يتّصل بطريق التقييديّة الذي يتّسع عند أحد تفرّعاته بالشموليّة ليوصل السالكين إلى قدر أكبر من الرجاء. بمعنًى آخر، لكي أصل إلى موقف هيك، أكون مضطرًّا إلى إنكار ركيزة من ركيزتَي الشموليّة، وهي الركيزة الكريستولوجيّة، تاركًا النموذج الذي ألتزم به. وأنا، على تقديري لهيك اهتمامه بحجّي الروحيّ المستقبليّ، أنوي ألّا أبرح حتّى تتبيّن لي أسباب أفضل من الأسباب التي قدّمها هو.



الفصل الثالث

٧

نظرة خصوصيّة: مقاربة مستمدّة ممّا بعد عصر التنوير

أليستر ماكغراث



إنّ التعدّديّة الدينيّة هي واقع معيش في يومنا هذا بقدر ما كانت واقعًا حينما بشّر بولس الرسول **بالإنجيل** في أوروبا. لكنّها تكتسب أهميّةً أكبر اليوم بسبب الثقافة الغربيّة التي باتت تهتمّ بإرساء الحقوق، مصحوبةً بالحكم السياسيّ الذي أمسى يتحاشى الإضرار بالناس بناءً على معتقداتهم الدينيّة. لذلك، من الضروريّ أخذ الجانب الثقافيّ، المرتبط بنقاشنا هذا، بالحسبان. فمن المنظور الثقافيّ، لا يعدو الدفاع عن الدين المسيحيّ كونه ازدراءً للأديان الأخرى، وذلك ما يرفضه أيّ مجتمع متعدّد الثقافات.

فالتعدّد الثقافيّ، بالنسبة إلى ذوي المعتقدات الليبراليّة السياسيّة خاصّةً، يسلتزم ألّا تنادي الأديان بصحّة مزاعمها لتجنّب الظهور بمظهر متعال أو متسلّط. ولا جرم في أنّ الرأي السائد بات مفاده بأنّ رفض التعدّديّة الدينيّة ينبع إمّا من التعصّب أو من الإقصائيّة التي أضحت، اليوم، مستهجنةً. بمعنًى آخر، تدعو الأجندة السياسيّة الليبراليّة إلى المساواة بين الأديان. لكنّ الفرق ضئيل بين هذا الحكم **السياسيّ** المتعلّق بالانفتاح وبين التصريح **اللاهوتيّ** بأنّ الأديان كلّها متساوية. لذلك، هل من سبب يدعو إلى الانتقال من





احترام الأديان الأخرى إلى المساواة بينها، واعتبارها سبلًا توصل إلى خلاص واحد مشترك؟

في هذا المقال، سأبحث عددًا من المسائل التعدّديّة، خاصّةً تلك المرتبطة بموضوع الخلاص. وتجدر الإشارة إلى أنّ مجال بحثي واسع، وهو يزداد أهميّةً مع ازدياد التعدّد الثقافيّ في المجتمع الغربيّ، ومع توسّع نفوذ المسيحيّة، خاصّةً في البلدان المطلّة على المحيط الهادئ. لكن إن أردت أن أفي الموضوع حقّه، ينبغي لي أن أبدأ ببعض المواضيع المحوريّة المتعلّقة بالتعدّديّة الدينيّة قبل أن أنتقل إلى مسألة الخلاص بالتحديد.

لذلك، اسمحوا لي أن أكون واضحًا منذ البداية: أنا أعتقد أنّ هواجس التعدّديّين هي مشروعة ومهمّة حقًّا، ومن غير المعقول أن تؤخذ هواجسهم هذه باستخفاف. لذلك، لا بدّ لي من التشديد على أنّ الانتقادات التي أوجّهها إلى التعدّديّين إنّما هي نابعة من احترامي العميق لهم وللمسائل التي يثيرونها. وأنا أقدّر المسائل الأخلاقيّة التي يطرحها التعدّديّون، لا سيّما اهتمامهم بمدى أخلاقيّة مقاربتهم لموضوع الخلاص. فعلم اللاهوت الغربيّ عمومًا، والمذهب الإنجيليّ خصوصًا، ما زالا عاجزَين عن مقاربة العديد من المواضيع التي سبقتهما التعدّديّة إليها. وأنا أعتقد أنّ نموّ النزعة الشموليّة لهو خير دافع لنا للبدء بمقاربة تلك المواضيع. لكنّها مواضيع جدّ معقّدة، ولا يسعني أن أتناولها في هذا الفصل إلّا بإيجاز يؤسّس لمعالجتها التفصيليّة في ما بعد.



طبيعة التعدّديّة

يقول ليسلي نوبيغن، معلّقًا على موضوع «**الإنجيل** في مجتمع تعدّديّ»، ما يلي:

«قد بات شائعًا قول إنّنا نعيش في مجتمع تعدّديّ، وليس في مجتمع متعدّد الثقافات، والأديان، وأنماط الحياة فحسب. وصار يعني كون المجتمع تعدّديًّا احتفاءه بهذه التعدّديّة واعتبارها أمرًا يستحقّ الاستحسان والتقدير»(١).

يفرّق نوبيغن، في هذا المقطع، بين التعدّديّة بكونها واقعًا، وبين التعدّديّة بكونها أيديولوجيا. بمعنًى آخر، هو يفرّق بين اعتقاد أنّ التعدّديّة مطلوبة بذاتها، وبين اعتقاد أنّ الحقائق المعياريّة ما هي إلّا ادّعاءات يجب استنكارها لكونها من مظاهر التسلّط والتفرقة.

أمّا الاعتقاد الأوّل، فلا غبار عليه، إذ لطالما تردّدت أصداء الرسالة المسيحيّة في عالم تعدّديّ تتنافس فيه الأديان والمعتقدات الفكريّة المختلفة. كما نشأ **الإنجيل** من رحم اليهوديّة، ثمّ تطوّر في بيئة هلنستيّة. لذلك، ليس سطوع نجم التعدّديّة اعتراضًا على المذهب الإنجيليّ، لا من الناحية النظريّة ولا من الناحية التطبيقيّة، بل لعلّ ذلك يقرّبنا إلى **العهد الجديد** بحدّ ذاته. لذلك، يقول مايكل غرين، أبرز الكنديّين الإنكليز الإنجيليّين، معلّقًا على الظروف التي واجهتها الكنائس الأولى الموصوفة في **سفر أعمال الرسل**:

---

(١) Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), p. 1.

«من المثير للسخرية، برأيي، أن يعترض بعض الناس على رسالة **الإنجيل** المسيحيّ في أيّامنا هذه لمجرّد أنّ العديد من الأديان الأخرى تتدافع على أعتاب القرية الكونيّة التي نسكن فيها. فما الجديد في ذلك يا ترى؟ فالتنوّع الدينيّ في القدم كان يفوق ما هو عليه اليوم. كما واجه المسيحيّون الأوائل مشكلة الأديان الأخرى منذ البداية، وظلّوا، مع ذلك، يتفوّهون بالادّعاءات القطعيّة بالنيابة عن يسوع، كما هو حريّ بهم أن يفعلوا. لكنّ طريقة تعاملهم مع الموضوع مثيرة للاهتمام... فهم لم يكيلوا الانتقادات للأديان الأخرى، بل كان كلّ ما فعلوه دعوة الناس إلى يسوع بكلّ ما أوتوا من قوّة»[١].

واستمرّ التمسّك بالرسالة المسيحيّة **والإنجيل** في وسط تعدّديّ في بدايات انتشار الدين المسيحيّ، وذلك ما يظهره انتشار نفوذ الكنسية في روما الوثنيّة، وقيام كنيسة **مار توما** في جنوب الهند، والتعايش المضطرب بين المسلمين والمسيحيّين في أيّام الخلافة الإسلاميّة. هذه بضعة أمثلة على ظروف كان يدرك في خلالها المختصّون بالدفاع عن الدين المسيحيّ وعلماء اللاهوت، شأنهم شأن المسيحيّين العاديّين، أنّ العالم فيه أديان غير الدين المسيحيّ[٢].

---

(١) Michael Green, *Acts for Today: First-Century Christianity for Twentieth Century-Christians* (London: Hodder & Stoughton, 1993), p. 38.

(٢) أمّا الكتابات عن هذا الموضوع، فهي كثيرة. للاطّلاع على أحوال المسيحيّين في العالم العربيّ بالتحديد، انظر،

Robert B. Betts, *Christians in the Arab East* (Atlanta: John Knox, 1989).

أمّا أحوال المسيحيّين في الهند، فقد كتب عنها بإتقان ستيفان نيل في كتابه، =



ولعلّ هذا الواقع قد غاب عن الكتّاب الإنكليز والأميركيّين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فعند هؤلاء، لم تتجاوز التعدّديّة حدود المذاهب البروتستانتيّة المختلفة، وكان واقع الأديان الأخرى لا يتجاوز التوتّر القائم بين البروتستانت والروم الكاثوليك. لكنّ حركة الهجرة من شبه القارّة الهنديّة إلى إنكلترا قد غيّرت الأحوال، إذ صار الدينان الهندوسيّ والإسلاميّ محورَي هويّة الأقليّات العرقيّة الإنكليزيّة. كما هزّ الوجود الإسلاميّ الحديث فرنسا التي كانت وجهة هجرة سكّان مستعمراتها السابقة في شمال أفريقيا. لذلك، وبعد تأخّر طويل، التفت اللاهوتيّون الغربيّون، روّاد النقاش العالميّ حول التعدّديّة، إلى مسائل هي وقائع حياة بالنسبة إلى العديد من المسيحيّين حول العالم.

لكنّ المقاربات اللاهوتيّة التي اعتمدها مسيحيّو تلك المناطق من العالم للتعامل مع غيرهم لم تنعكس على علم اللاهوت الغربيّ. فالمقاربات الغربيّة تقوم على افتراضات يدلي بها اللاهوتيّون الغربيّون، أو على افتراضات لا يعترض عليها سكّان تلك المناطق أنفسهم، لتلقّيهم تعليمًا غربيًّا عالي المستوى. ويمكن أن نتوسّع في هذا الموضوع إذا ما تعمّقنا في المعاني التي تنطوي عليها كلمة «الدين» الغامضة.

Stephen Neill, *A History of Christianity in India*, 2 vols. (Cambridge: =
Cambridge Univ. Press, 1984-1985).

ما هو الدين؟

إنّ أحد الأمثلة على الإفراط في اللجوء إلى التصنيفات الغربيّة متعلّق بمصطلح «الدين» نفسه. فالسير جايمس فرايزر قد أثار مسألة مهمّة في كتابه الكلاسيكيّ لكن المشكل، **الغصن الذهبيّ** (١٨٩٠)، نصّها ما يلي:

«أغلب الظنّ أنّه لا يوجد موضوع في العالم اختلفت فيه الآراء مثلما اختلفت حول موضوع طبيعة الدين. وعلى ذلك قد يستحيل علينا الوصول إلى وضع تعريف يكون مقبولًا من الجميع»[١].

لكنّ العلماء المتأخّرين ما انفكّوا يبذلون جهودًا حثيثةً بغية اختزال الأديان كلّها في ظاهرة بسيطة واحدة.

أمّا السؤال الحقيقيّ، هنا، فهو عن مفهوم السلطة الفكريّة. فمن يضع القواعد التي تحدّد ماهيّة الدين؟ باختصار، إنّ قواعد اللعبة هي التي تحدّد نتيجة هذا السؤال. لكن من الذي يحدّد قواعد اللعبة من الأساس؟ للإجابة عن هذا السؤال، لا بدّ من إدراك أنّ كثيرًا من النقاش الدينيّ الذي تداولته الأوساط الليبراليّة الغربيّة مؤخّرًا ينطوي على افتراض أنّ «الدين» هو تصنيف أو فئة متّفق عليها. لكنّ الدين، في الحقيقة، هو أبعد ما يكون عن التصنيفات والفئات. لذلك، يقول جون ميلبانك، في دراسة مهمّة اضطلع بها

---

(١) السير جايمس فرايزر، **دراسة في السحر والدين: الغصن الذهبيّ** (*The Golden Bough*)، ترجمة د. أحمد أبو زيد، د. محمّد أحمد غالي، د. نورة شريف، تحقيق د. أحمد أبو زيد (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، ١٩٧١)، الجزء الأوّل، الفصل الرابع: «السحر والدين»، الصفحة ٢١٧.



مؤخّرًا، إنّ «فئة الدين المفترَضة» هي محوريّة في

«هذا النمط الجديد من التلاقي الحواريّ. لكن يخطئ من يظنّ أنّ هذا التصنيف قد اعتمده جميع المشاركين في الحوار، اعترافًا منهم بحقيقة معيّنة لا ريب فيها. إنّما اعتبر المفكّرون المسيحيّون الأديان الأخرى داخلةً في فئة «الدين» لأنّهم عكفوا على اختصار الظواهر الثقافيّة الأجنبيّة بفئات تعبّر عن التعريفات الغربيّة للفكر والممارسة الدينيّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه التصنيفات الخاطئة غالبًا ما تحظى بقبول أتباع الأديان الأخرى الذين تلقّوا تعليمًا غربيًّا، وذلك لأنّهم عاجزون عن مقاومة ما يتّسم به الحوار الغربيّ من قدرة خطابيّة مشبعة بمضامين سياسيّة»[1].

لذلك، يجدر بنا أن ننظر بعين الريبة إلى الافتراض الذي يفيد بأنّ **الدين** هو تصنيف له حدود معروفة يمكن تمييزها تمييزًا دقيقًا عن **الثقافة** ككلّ. فالميثولوجيا الإغريقيّة، والكونفوشيوسيّة، والطاويّة، وأديان الهند المتنوّعة قد جُمعَت كلّها زورًا تحت اسم الهندوسيّة. كما أنّ المسيحيّة، والمذهب الروحانيّ، والطوطميّة[2] كلّها يمكن أن تسمّى «أديانًا». بمعنًى آخر، إنّ فئة «الدين» واسعة وليس لها أيّ سمات مميِّزة.

---

(١) John Milbank, «The End of Dialogue,» in G. D'Costa, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered; The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, N.Y: Orbis, 1990), pp. 174-191 (quote on p. 176).
كما تجدر الإشارة إلى أنّ المقال كلّه يستحقّ أن يُقرَأ بتمعّن.

(٢) في الطوطميّة، يكون لكلّ إنسان ارتباط روحيّ خاصّ بنبات أو جماد معيّن هو كائنه الروحيّ أو «طوطمه». وتأتي كلمة طوطم من لغة الأميركيّين الأصليّين من قبيلة تشيبيوا، وتحديدًا من كلمة (*ototeman*). [المترجم]



لذلك، إنّ الخطوة الأولى لمعالجة موضوع التعدّديّة الدينيّة تكمن في إلغاء المفاهيم التي تعبّر عن التحيّز الثقافيّ الغربيّ. فلا مكان في علم اللاهوت العالميّ للاستعلاء العرقيّ في التعامل مع مفهوم الدين بما يعكس افتراضات الغرب الذي يسيء فهم الظواهر الثقافيّة القائمة خارج حدوده. لكنّ علم اللاهوت الغربيّ قد فشل فشلًا ذريعًا في مجانبة الاستعلاء. أمّا علم الاجتماع، فيفوق علم اللاهوت استعدادًا لاحترام معتقدات الأديان المختلفة. لذلك، يقول آنثوني غيدينز، أستاذ علم الاجتماع في جامعة كايمبريدج، إنّ الدين يستحيل أن تعرّفه المصطلحات الغربيّة:

«أوّلًا، يجب ألّا يُربَط الدين، تلقائيًّا، بالتوحيد... فمعظم الأديان تقدّس عددًا من الآلهة... وفي بعضها الآخر، لا إله أصلًا. ثانيًا، يجب ألّا يُربَط الدين بالضوابط الأخلاقيّة التي تحكم تصرّفات المؤمنين... ثالثًا، لا يجب أن يهتمّ الدين حكمًا بتفسير سبب صيرورة العالم على ما هو عليه... رابعًا، يجب ألّا يُربَط الدين بالماورائيّات، كأن يكون من أصول الدين الإيمان بـ«عالم ما وراء الحواس»»[١].

باختصار، إنّ الحاجة لماسّة إلى احترام فرديّة المفاهيم، التي ما زلنا نصرّ على أن نسمّيها أديانًا. ونحن أحوج إلى ذلك من وضعنا تعريفات خاطئة واختزاليّة لماهيّة **الدين**.

وهذا لا يعني أنّ التعميمات لا تعيننا على فهم الأديان، لكنّ هذه التعميمات هي محض صفات لا ينبغي أن يُسمَح لها بأن تصبح أحكامًا قطعيّةً تحدّد الدين من عدمه. من هذا المنطلق، يمكن قول

---

(١) Anthony Giddens, *Sociology* (Oxford: Polity Press, 1989), p. 452.



إنّ التعدّديّة الدينيّة قد فتكت بها عقليّة تفرض حشر الأديان كلّها في قالب واحد. ولعلّ أشدّ التغطرس يبرز في استعمال مصطلح الأديان العليا، وقد قلّت وتيرة استعماله لحسن الحظّ، لوصف الأديان التي تتفوّق على غيرها بحسب الأهواء الغربيّة. ثمّ إنّ اعتماد هذه المصطلحات يسيء إلى الأديان المنتشرة في أفريقيا جنوب الصحراء خاصّةً، ويقلّل من شأنها. لذلك، ينبغي لنا الإعراض عن هذه المصطلحات بالمطلق. فعلى أحسن تقدير، هي لا تعدو كونها مصطلحات فارغةً لا تصبّ إلّا في مصلحة أصحاب الأجندات الاختزاليّة. وعلى أسوإ تقدير، هي استبداديّة ومسيئة.

احترام الأديان الأخرى

لذلك، إنّ النقاش حول موقع المسيحيّة بين أديان العالم يجب أن يقوم على الاحترام المتبادل. أمّا التعبير عن هذا الاحترام، فيكون عن طريق الحوار، الذي هو محاولة يضطلع بها أصحاب المعتقدات المختلفة بغية أن يزدادوا فهمًا لبعضهم بعضًا. بمعنًى آخر، لا يمكن أن يُبنَى هذا الحوار على أساس التقليل من شأن الآخرين بافتراض أنّ «الجميع يقولون الشيء نفسه حكمًا». فالحوار ينطوي على الاحترام، لكنّه لا يستوجب الاتّفاق بالضرورة.

ويظهر أنّ الاهتمام الخاصّ الذي يحظى به الحوار في كنف التعدّديّة مستمدّ من الحوار السقراطيّ[١]. فالحوارات المماثلة

---

(١) في هذا السياق، انظر،

= Michael C. Stokes, *Plato's Socratic Conversations: Drama and*

تنطلق من أنّ المشاركين فيها كلّهم يتحدّثون عن الكيان نفسه، لكنّهم يرونه من وجهات نظر مختلفة. بمعنًى آخر، إنّ الحوار هو مقاربة تجمع وجهات النظر هذه، ما يولّد إدراكًا تراكميًّا يتجاوز الخصوصيّات، ويتيح للمتحاورين أن يرحلوا عن هذا الحوار بمزيد من الغنى والمعرفة. وغالبًا ما يُشَار إلى التحاور بين الأديان بضرب مثل الملك وحاشيته، الذين قد أطرفوا أنفسهم بدعوة بضعة من العمي إلى البلاط، طالبين منهم أن يتحسّسوا أعضاءً مختلفةً من جسم فيل. ومع أنّ تفاصيل ما لمسه العمي تختلف ظاهريًّا، يمكن أن تُعتبَر هذه التفاصيل وجهات نظر مختلفة إلى حقيقة واحدة شاملة. بذلك، يكون كلّ رأي أصيلًا وصائبًا. لكنّه يعجز، منفردًا، عن وصف الحقيقة الأشمل، إذ إنّه ليس إلّا جزءًا يسيرًا منها.

لكن هل نموذج الحوار هذا ملائم لفهم العلاقة بين أديان العالم؟ أنقل، إجابةً عن هذا السؤال، ما قاله ليسلي نوبيغن، وهو قول يستحقّ التدبّر حقًّا:

«في حكاية العمي والفيل... دائمًا ما يُغفَل عن المغزى الحقيقيّ. فالحكاية تُروَى من وجهة نظر الملك وحاشيته، وهم ليسوا عميًا، بل مدركون أنّ العمي الخمسة لا يحيطون علمًا إلّا بجزء من حقيقة الفيل الكاملة. لذلك، تُروَى هذه الحكاية دائمًا بغية التخفيف من حدّة مزاعم الأديان الكبرى، وتذكير أتباعها بأنّ يتخلّقوا بخلق

= *Dialectic in Three Dialogues* (London: Athlone Press, 1986).

أمّا للاطّلاع على استخدامات المنهج السقراطيّ العلاجيّة، فراجع،

Tullio Maranhao, *Therapeutic Discourse and Socratic Dialogue* (Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1986).



التواضع، ويعرفوا أنّهم لن يحيطوا إلّا بجانب واحد من جوانب الحقيقة. لكنّ المغزى الحقيقيّ للقصّة معاكس تمامًا، فلو كان الملك أعمًى هو الآخر، لما كانت القصّة من أصلها. فالملك هو الذي يروي القصّة، وهي لا تعدو كونها أعظم مظهر من مظاهر غرور الناظر إلى الحقيقة الكاملة. أمّا أديان العالم، فلا حيلة لها إلّا أن تلتمس نزرًا من تلك الحقيقة. لذلك، تجسّد هذه الحكاية ادّعاء معرفة الحقيقة الكاملة التي تجعل المزاعم الدينيّة كلّها نسبيّةً»[١].

بمعنًى آخر، يتحدّث نوبيغن عن الغرور الضمنيّ في زعم النظر إلى الأديان كلّها من موقع الناظر إلى الحقيقة **الكاملة**. فزعم بعض الناس أنّهم يرَون الصورة الكاملة، في حين لا يرى المسيحيّون ومن سواهم إلّا جزءًا يسيرًا منها، ينطوي على نوع من الاستبداد. ولا تنتفي هذه الصفة إلّا إن أمكن برهنة حصول المعرفة الكونيّة العامّة عند الناس جميعهم، وإخضاعها للتدقيق والتقييم النقديّ.

أمّا ادّعاء التوصّل إلى الحقيقة الكليّة والشاملة، فهو يلقى كثيرًا من الشكّ؛ لا سيّما لافتقاره إلى الأسس التجريبيّة، وعصيانه عن الإثبات أو النفي. ثمّ إنّ علماء اللاهوت، عمومًا، يجمعون على أن لا موقع مميّز يطلّ على «الصورة الكاملة». ويبقى ادّعاء أنّ الأديان تُظهِر جوانب مختلفةً من «الحقيقة الكاملة التي تجعل المزاعم الدينيّة كلّها نسبيّةً» لا أساس له من الصحّة ما لم تصبح هذه الحقيقة بمتناول الجميع، وتخضع للتحليل التجريبيّ الدقيق. فهذا التصريح ينطوي على ادّعاء لا يمكن إثباته أو نفيه، ويتفتح على فضاء التخمينات عوضًا من انفتاحه على البحث التجريبيّ القطعيّ.

---

(١) Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, pp. 9-10.



من الممكن أن يشارك المسيحيّ في حوار مع غير المسيحيّين، انطلاقًا من قناعته الدينيّة، أو بغضّ النظر عنها، من دون أن يكون ملتزمًا برأي سطحيّ نابع من استعلاء من يقول إنّ «الجميع يقولون الشيء نفسه حكمًا»[1]. لذا، أجاد بول غريفيث وديلماس لويس حين قالا:

«قد نتمكّن، نحن المسيحيّون، من منطلق منطقيّ وعمليّ، من إجلال من هم جديرون بذلك من ممثّلي الأديان الأخرى، مع إيماننا، من منطلق عقلانيّ، أنّ بعض جوانب نظرتهم الكونيّة هي خاطئة ببساطة»[2].

ويقول جون فيرنون تايلور، مخالفًا مقاربة جون هيك الوئاميّة، إنّ الحوار هو «محادثة بين أطراف لا يقولون الشيء نفسه، بل يعترفون بالاختلافات بينهم ويحترمونها، كما يحترمون التناقضات، والاستثناءات التي تميّز طرق تفكيرهم المتنوّعة»[3].

---

(١) انظر،
Arnulf Camps, *Partners in Dialogue* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1983), p. 30.

(٢) Paul Griffiths and Delmas Lewis, «On Grading Religions, Seeking Truth, and Being Nice to People: A Reply to Professor Hick,» *Religious Studies 19* (1983), p. 78.

(٣) John V. Taylor, «The Theological Basis of Interfaith Dialogue,» In J. Hick and B. Hebblethwaite, eds., *Christianity and Other Religions*, (Philadelphia: Fortress, 1981), p. 212.



بمعنًى آخر، لا يعني الحوار التوافق، بل يعني الاحترام المتبادل. وفي أحسن الأحوال، يعني الحوار استعدادًا للمجازفة بأن يكون الطرف الآخر هو المحقّ، ما قد يؤدّي إلى تبدّل في المواقف. فعلى سبيل المثال، قد يرى المسلم، الذي زالت الغشاوة عن عينَيه، أنّ صيغة الخلاص المسيحيّة لها قيمة وقوّة جذب أكبر من نظيرتها الإسلاميّة، فيترك الإسلام ويصير مسيحيًّا. لذلك، يجب أن تدخل بالحسبان هذه الظاهرة التي تحدث بانتظام وباتّجاهات مختلفة عند أيّ محاولة لفهم التعدّديّة الدينيّة وتقبّلها.

فالحوار مهمّ لأنّه يصقل فهمنا للأديان الأخرى ويلحّ علينا بمعطياته، فيدفعنا لإعادة تقييم ديننا عبر تمحيص جوانبه المتعدّدة نسبةً إلى مصادره التأسيسيّة. كما تجدر الإشارة إلى أنّ اهتماماتي تشمل تطوّر العقيدة المسيحيّة[1]، إذ كثيرًا ما لاحظت مدى أهميّة التطوّرات العقائديّة في الحوار مع غير المسيحيّين. وأنا لا أعني، بأيّ حال من الأحوال، أنّ بعض العقائد المسيحيّة هي مجرّد ردّة فعل على ضغوط غير المسيحيّين. إنّما أنا أقول، استنادًا إلى الوقائع الملحوظة، إنّ التحاور مع غير المسيحيّين قد يكون حافزًا يدفع المسيحيّين لإعادة النظر في بعض الآراء التي تمسّكوا بها طويلًا. فقد يظهر، في النهاية، أنّ هذه المعتقدات كانت قائمةً على أسس **كتابيّة** متزعزعة.

لذلك، يضغط الحوار على المسيحيّين، ويجبرهم على إعادة

---

(١) انظر مشاركتي في محاضرات بامبتون للعام ١٩٩٠ في جامعة أوكسفورد،
The Genesis of Doctrine (Oxford: Blackwell, 1990).



النظر بصيَغهم العقائديّة، مع التزامهم بالاتّجاه الذي يزعمون أنّهم يمثّلونه. فعلى سبيل المثال، ينبغي للمذهب الإنجيليّ أن يكون ملتزمًا بأنّ **الكنيسة الإصلاحيّة** (*ecclesia reformata*) **إنّما هي الكنيسة التي لا تنفكّ تخضع للإصلاحات** (*ecclesia semper reformanda*). والحوار هو واحد من وسائل الضغط التي تضمن استمرار المراجعة والإصلاح، وهو حصن حصين بوجه الاعتداد بالذات والركون إلى الكسل. كما أنّه حافز للعودة إلى مصادر الدين نفسها، عوضًا من الرضا بما هو مقبول من تفاسير هذه المصادر في الوقت الراهن.

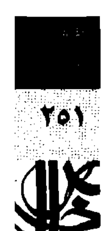
لكنّ الحوار حول التعدّديّة الدينيّة قد واجه عقبات تفرضها عقليّة بعض الناس الذين، على حسن نواياهم، هم متشبّثون بالنظرة الكونيّة التي تفيد بأنّ «الجميع يقولون الشيء نفسه حكمًا»، والتي تطمس الاختلافات الدينيّة، أو تتجنّبها، من أجل وضع نظريّة مصطنعة تأخذ القواسم المشتركة بين الأديان بالحسبان.

لذلك، تقول كاثرين تانر، أستاذة اللاهوت في جامعة يال، في دراسة حديثة لها، إنّ علم اللاهوت الليبراليّ التعدّديّ قد استسلم «للخطاب الاستعماريّ»[١]. لذلك، يجب أن نرفض أيّ محاولة لحشر الأديان في قالب النزوعات المتعالية نفسها. ويجب ألّا ننجرّ إلى محاولة تقليص الاختلافات بين الأديان من أجل ضمان راحتنا على المستوى النظريّ:

«تتعارض التعميمات التعدّديّة عن القواسم المشتركة بين

---

(١) Kathryn Tanner, «Respect for Other Religions: A Christian Antidote to Colonialist Discourse,» *Modern Theology* 9 (1993), pp. 1-18.



الأديان مع الحوار الحقّ لأنّها تطلق أحكامًا مسبقةً على النتائج. فالقواسم المشتركة التي ينبغي لها أن تظهر بفضل الحوار إنّما هي من الشروط المسبقة التي يشترطها التعدّديّون أصلًا لقيام الحوار. بذلك، يكون التعدّديّون متصامّين عن آراء أتباع الأديان الأخرى حيال هذه القواسم المشتركة من الأساس. كما أنّ تركيز التعدّديّين على المشتركات إنّما هو استخفاف بالاختلافات الدينيّة ككلّ. ويُظهِر إصرارهم على كون المشتركات من شروط الحوار رفضهم الاعتراف بمدى التعدّد الدينيّ، وعمقه، وأهميّته»[١].

كما تقول تانر إنّ التعدّديّين يخفون «خصوصيّات منظورهم الخاصّ حين يزعمون أنّهم يخرجون بتعميمات عن أديان العالم». ثمّ تقول تانر إنّ المقاربة التعدّديّة، إلى جانب كونها باطلةً، «تقرّب المنظّرين التعدّديّن من الاستبداد المطلق الذي يسعون جاهدين إلى تجنّبه، التزامًا بمشروعهم»[٢].

ولا شكّ في أنّ أديان العالم لا يشبه واحدها الآخر، سواءً على مستوى التفسير التاريخيّ أو على مستوى الكلام العقائديّ. **فالعهد الجديد** يؤكّد أنّ يسوع قد مات على الصليب. **والقرآن** يوازي **العهد الجديد** في تأكيده أنّ ذلك لم يحدث. ما ذكرت ليس إلّا مثالًا بسيطًا عن خلاف حول مسألة تاريخيّة هي من المسائل **المهمّة**. كما يؤمن

---

(١) Ibid., p. 2.

(٢) Ibid., p. 2.

انظر أيضًا،

John Apczynski, «John Hick's Theocentrism: Revolution or Implicitly Exclusive?» *Modern Theology 8* (1992), pp. 39-52.



بعض الناس بتناسخ الأرواح، في حين يرفض بعضهم الآخر ذلك. إنّما هذا مثال آخر على المزاعم الدينيّة المتعارضة، ومن يرفض الإقرار بذلك يكون قد استبدل ادّعاءاته الخاصّة وتوكيداته النزقة بالمحاججة المنطقيّة[١]. لكنّ الاختلاف الصادق ليس إثمًا يُفترَى. كما أنّ الاستعداد للاعتراف بالاختلافات يدحض الانتقاد الأكبر الذي يتعرّض له الحوار بين الأديان، ألا وهو أنّ هذا الحوار يتعامى عن الاختلافات الدينيّة الحقيقيّة.

فلنأخذ الحوار اليهودي المسيحيّ، الذي شاركت فيه شخصيًّا، مثلًا. يقول الكاتب اليهوديّ الفذّ، جايكوب نسنر، في دراسة حديثة له، إنّ الحوار اليهوديّ المسيحيّ **لا وجود له** على أرض الواقع. فالمعتقد الأساس في كلّ من الدينَين؛ أي التجسّد في المسيحيّة، وكون بني إسرائيل شعب اللّه المختار في اليهوديّة، قد تحاشاه أطراف هذا الحوار[٢]. ويتابع نسنر، سائلًا: «أيمكن أن يكون هذا الحوار حوارًا حقيقيًّا إن لم يتطرّق إلى الاختلافات الصَريحة والواضحة؟ ولم ترمي الحوارات المماثلة إلى إرساء نقاط التوافق فيما تتغاضى عن نقاط الاختلاف؟».

أمّا الإجابة عن سؤاله، فهي بسيطة نوعًا ما. فالهدف من

---

(١) راجع المقال المذهل الذي كتبه ويلفريد كانتويل سميث، مفسّرًا «الحقيقة» بطريقة اختباريّة ومرنة تقضي بإلغاء التناقضات كلّها تقريبًا. انظر،

Wilfred Cantwell Smith, «Conflicting Truth Claims: A Rejoinder,» in J. Hick, ed., *Truth and Dialogue: The Relationship between the World's Religions* (London: Sheldon, 1974), pp. 156-162.

(٢) Jacob Neusner, *Telling Tales: The Urgency and Basis for Judeo-Christian Dialogue* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993).



الحوارات المماثلة هو إرساء الأسس المشتركة من أجل تعزيز التفاهم والاحترام المتبادل في عالم تسيطر عليه الأقطاب المختلفة، وتحظى الاختلافات الدينيّة فيه بأهميّة سياسيّة بيّنة[١]. إنّما هذا الهدف الحسن له جانبه القبيح، فهو قد يؤدّي إلى إخفاء الفروقات بين الأديان بغية نشر جوّ من الانسجام. لكن من الطبيعيّ الإقرار بأنّ معتقدات الأديان تختلف. ففي الدين المسيحيّ، إنّ التجلّي الإلهيّ الأخير كان في شخص يسوع المسيح. أمّا في الدين الإسلاميّ، فكان التجلّي الإلهيّ الأخير في شخص محمّد. بمعنًى آخر، في حين يتفّق الدينان على فكرة التجلّي الإلهيّ الأخير، هما يختلفان على شكل هذا التجلّي وتفاصيله. فيصرّ المسيحيّون على أنّ يسوع صُلِب، في حين يصرّ المسلمون على أنّه لم يُصلَب. فلنحترم هذه الفروقات إذًا، فهي تذكّرنا بأنّ المسلمين ليسوا مسيحيّين، وأنّ المسيحيّين ليسوا مسلمين. **فمهما كان** ما يؤمن به الإنسان الملتزم، لا مناص من الاختلاف بين الأديان، بل إنّ الاختلاف هو النتيجة الطبيعيّة. وكما يقول الفلسوف الأميركيّ ريتشارد رورتي، لا أحد «إلّا المتحاور الدمث الجديد على الساحة» هو الذي يعتقد أنّ «أيّ رأيَين متعارضَين يتساويان في قيمتهما»[٢].

---

(١) يشدّد على هذه المسألة جيل كيبيل من معهد الدراسات السياسيّة في باريس. انظر،

Gilles Kepel, *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquete du monde* (Paris: Seuil, 1991).

(٢) Richard Rorty, *The Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1982), p. 166.

بمعنًى آخر، ليس الاختلاف بالرأي مع أحدهم جرمًا. لكن لا يصحّ إخفاء الاختلافات أو تجنّبها التزامًا بقناعة قبليّة بأنّ هذه الاختلافات لا ينبغي لها أن تكون قائمةً بأيّ حال من الأحوال. وقد كتب جورج ليندبيك عن ميل الليبراليّين إلى «جعل كلّ شيء متجانسًا». أمّا مقاربتي الخاصّة، فتقضي باحترام هذه الفروقات الحقيقيّة واستقبالها بصدر رحب، ثمّ السعي إلى قراءة نتائجها. فلا مكان في الحوار بين الأديان للمداهنة الفكريّة التي ترفض الإقرار بأنّ المسيحيّين، على سبيل المثال، يعبدون يسوع المسيح ويقدّسونه، في حين يعتقد المسلمون أنّ **القرآن** هو كلمة اللّه التي لا ريب فيها، وأنّ محمّدًا نبيّه. كما أنّ الدينَين ينصّان على تبشير الآخرين (evangelism) وتحويلهم (conversion) – وهما مصطلحان مسيحيّان لا مقابل حرفيّ لهما في الإسلام – انطلاقًا من أنّهما على حقّ. وبنظر الدينَين كلَيهما، لا تشكّل الفروقات بينهما خطرًا على ما يتّسمان به من التميّز[١]. فمن وجهة النظر الإسلاميّة، إنّ الدين المسيحيّ مختلف عن الدين الإسلاميّ، بل هو باطل.

الأديان والخلاص من منطلق خصوصيّ

أيّ مقاربة هي التي تصلح لأن تُطَبَّق على الأديان، وعلى منزلة

---

(١) إنّ الإسلام، شأنه شأن المسيحيّة، هو دين إرساليّ، وهو دائم السعي إلى بسط نفوذه في الغرب عن طريق الدعوة وتوسيع حدود دار السلام. انظر،

Larry Poston, *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam* (New York: Oxford Univ. Press, 1992).





الدين المسيحيّ الخلاصيّة، في ظلّ الظروف الدينيّة على مستوى العالم؟ للإجابة عن هذا السؤال، يجدر بنا الانطلاق من مفهوم **الخلاص** نفسه. إنّ مفهوم الخلاص في الدين المسيحيّ شديد التعقيد والدقّة. فالمواضيع التي تتكرّر في **العهد الجديد** لتبيان مقاصده تشمل المصطلحات والمفاهيم المُستخلَصة من التجارب الشخصيّة، وحالات الشفاء الجسمانيّ، والمعاملات القانونيّة، والتحوّلات الأخلاقيّة. لكن في خضمّ هذا الغنى والتنوّع بفهم طبيعة الخلاص، يبقى عنصر واحد ثابتًا: مهما كانت طريقة فهم الطبيعة الخلاصيّة، يظلّ الخلاص متجذّرًا في حياة يسوع المسيح، وموته، وقيامته[1]. بمعنًى آخر، إنّ الخلاص ممكن فقط بيسوع المسيح. لذا، لم يرَ المسيحيّون الأوائل بأسًا في استعمال مصطلح «المخلّص» (*soter*) للدلالة على يسوع المسيح بالتحديد، مع أنّ المصطلح المذكور قد كان معروفًا في البيئة الدينيّة المعقّدة والمتنوّعة التي ظهر فيها **الإنجيل**. فعند كتبة **العهد الجديد**، إنّ يسوع هو مخلّص البشريّة الأوحد. وقد كان استنتاجهم هذا، في ظلّ الأدلّة التي كانت بين أيديهم، صحيحًا تمامًا، لا بل ضروريًّا حتّى. لذلك، فسّروا الأدلّة المتعلّقة بيسوع كما فسّروها.

لكن لا يعني هذا أنّ المسيحيّين الأوائل قد كانوا يعتقدون أنّ يسوع، **مخلّصًا** (*soter*)، يمنح **الخلاص** (*soteria*) نفسه الذي

---

(١) انظر،

Alister E. McGrath, «Christology and Soteriology: A Response to Wolfhart Pannenberg's Critique of the Soteriological Approach to Christology,» *Theologische Zeitschrift 42* (1986), pp. 222-236.



كان يمنحه أولئك الذين من قبله. ففي دين اليونان القديمة، إنّ بوسايدون والديوسكوري[١] هم جميعًا **مخلّصون** (*soteres*)[٢]. لكن من الظاهر أنّ الخلاص الذي يعطونه هو خلاص دنيويّ من خطر حاضر، وليس خلاصًا أبديًّا.

لذلك، يشدّد **العهد الجديد** على **خصوصيّة** الفعل الإلهيّ الخلاصيّ المتمثّل بيسوع المسيح[٣]. وقد أعاد الدين المسيحيّ تأكيد هذه الخصوصيّة، في سنينه الأولى، مستنِدًا إلى **العهد الجديد**. ومع أنّ المسيحيّين الأوائل كانوا يعرفون أنّ التجليّ الإلهيّ يتجاوز يسوع المسيح، ظاهرًا في الترتيب الطبيعيّ لعمليّة الخلق،

---

(١) في الأساطير الإغريقيّة، يُطلَق اسم «الديوسكوري» على التوأم كاستور وبولوكس. أمّا لفظة «الديوسكوري»، فتعني «ابنَي زيوس»، وهو كبير الآلهة. ويعود سبب كونهما مخلّصَين إلى أنّهما كانا ينقذان البحّارة المنكوبين، ويجريان الرياح المؤاتية لمساعدة من يتضرّع لهما. كما أنّهما كانا يخلّصان من يسألهما من الخيّالة والرياضيّين لأنّ كاستور كان خيّالًا وبولوكس كان ملاكمًا. [المترجم]

(٢) انظر الصفحات والمراجع في:

Walter Burkert, *Greek Religion* (Oxford: Blackwell, 1975), pp. 137, 213.

(٣) انظر،

Lesslie Newbigin, *The Finality of Christ* (Richmond, Va.: John Knox, 1969).

وللاطّلاع على كتاب أحدث من كتاب نوبيغن، انظر،

Clark H. Pinnock, *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 49-80.



وفي الضمير الإنسانيّ، وفي الحضارة الإنسانيّة، لم تكن معرفتهم هذه تنطوي على وجود خلاص عامّ. وقد تحدّث جون كالفن عن أنواع المعرفة التي يدرك البشر من خلالها اللّه حين خرج بتمييزه الشهير بين «معرفة اللّه الخالق» و«معرفة اللّه المخلّص»[1]. أمّا اللّه الخالق، فالطريق إليه عامّ ومتاح أمام الجميع، تارةً بواسطة الطبيعة، وطورًا بواسطة **النصّ** الذي يُعتبَر وسيلةً أشدّ كمالًا وتماسكًا. وأمّا اللّه المخلّص، فإنّ العلم به يتأتّى من المعرفة المسيحيّة حصرًا، فلا يُدرَك إلّا بواسطة يسوع المسيح كما تجلّى في **الكتاب المقدّس**. بمعنًى آخر، لم يرَ كالفن مانعًا من أن يدرك اليهود والمسلمون اللّه الخالق، لكنّ المعرفة المسيحيّة هي التي تدركه مخلّصًا وخالقًا.

يعبّر كالفن، في تمييزه هذا، عن الإجماع المسيحيّ القديم على أنّ معرفة اللّه قد تحصل خارج الدين المسيحيّ. وقد تبنّى مؤيّدو الاتّجاه الإصلاحيّ موقف كالفن عمومًا، غاضّين الطرف عن شدّة اعتراضات كارل بارث الذي كان يصرّ على أنّ معرفة اللّه غير ممكنة بعيدًا عن المسيح. ويكون كارل بارث قد انتقل بذلك من التحدّث **عن النص** استنادًا إلى يسوع (christocentrism)، إلى التحدّث عن يسوع لوحده، من دون الآب والروح القدس، **بناءً على النصّ** (christomonism). ويشير اللاهوت الطبيعيّ، في الاتّجاه الإصلاحيّ، إلى معتقد متجذّر في **النصّ** يفيد بأنّ اللّه لم يترك الناس من دون شاهدٍ يدلّهم عليه. وقد يتجلّى شاهده هذا في

---

(١) انظر،

Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York: Columbia Univ. Press, 1952).





الطبيعة، أو في الفلسفة التقليديّة، أو في الأديان الأخرى. فعلى سبيل المثال، تعرّض الآيات ١٨ إلى ٣٢ من الأصحاح الثامن عشر من **الرسالة إلى رومية** بأنّ الوحي الإلهيّ كان ظاهرًا في الحضارة والتجربة الإنسانيّة قبل مجيء يسوع المسيح. ويمكن أن يُعتبَر الوحي السابق ليسوع تحضيرًا لمجيء **الإنجيل** (*praeparatio evangelica*).

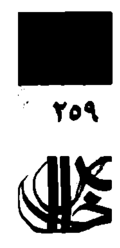
كما أنّ المبدأ نفسه قائم في العقيدة اللوثريّة التي تذكر الفرق بين **الإله المحتجب** (*Deus absconditus*) وبين **الإله المتجلّي** (*Deus revelatus*). ويقول كارل براتن، «إنّ علم اللاهوت اللوثريّ عادةً ما يشدّد على تجلٍّ إلهيّ مزدوج لإله الخلق والتشريع المحتجب (*Deus absconditus*)، وإله العهد الإبراهيميّ و**الإنجيل** المتجلّي (*Deus revelatus*)»(١). كما أنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني يعتمد مقاربةً مماثلةً(٢). بمعنًى آخر، إنّ إمكانيّة معرفة اللّه خارج المسيحيّة ليست بالفكرة الجديدة أو المثيرة للجدل، بل هي تكرار لفحوى إجماع مسيحيّ قديم.

لكن لا بدّ من بعض الإيضاحات. أوّلًا، إنّ الدين المسيحيّ هو شاهد على فهم محدّد للّه، ولا يمكن دمجه بمفهوم الألوهيّة الخاصّ بأيّ من الأديان الأخرى. فقول إنّ اللّه يمكن أن يُعرَف في الأديان

---

(١) Carl E. Braaten, «Christ Is God's Final, Not the Only, Revelation,» in Carl E. Braaten, *No Other Gospel! Christianity among the World's Religions* (Minneapolis: Fortress, 1992), p. 65-82 (quote on p. 68).

(٢) Miikka Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council* (Leiden: Brill, 1992).



الأخرى لا يعني أنّ فهم هذه الأديان للّه منسجم تمامًا مع المسيحيّة. ولا يعني أنّ المفاهيم المسيحيّة عن اللّه قائمة في الأديان الأخرى. إنّما يعني هذا القول اشتمال الأديان كلّها على بعض القواسم المشتركة، ولا يعني تطابق الأديان أو توافقها الدائم حتّى.

ثانيًا، في الفهم المسيحيّ، لسيت معرفة اللّه واقعًا أو عقلًا هي التي تخلّص الإنسان. فكما يقول سورين كيركيغارد في كتابه، (*Concluding Unscientific Postscript*)، لا ريب في إمكانيّة أن يعرف المرء شيئًا عن الفهم المسيحيّ للّه من غير أن يكون من أتباع الدين المسيحيّ بنفسه[١]. فمعرفة اللّه شيء، لكنّ الخلاص شيء آخر. لذلك، لا تعني إمكانيّة معرفة اللّه في الأديان الأخرى أنّ الخلاص، بصيغته المسيحيّة، ممكن من خلال تلك الأديان.

ثالثًا، يختلف مفهوم الخلاص اختلافًا كثيرًا بين دين وآخر. ففي الأديان المنتشرة في غرب أفريقيا على سبيل المثال، لا يرتبط مفهوم الخلاص بأيّ كيان متعال. وتجدر الإشارة إلى أنّ التقاعس عن قراءة ترجمات النصوص الدينيّة الأخرى، خاصّةً تلك التي نشأت في الهند والصين، قد مهّد الطريق أمام تزايد الافتراضات التي تفيد بأنّ الخلاص هو من الأفكار المشتركة بين الأديان. فمصطلح الخلاص (*salvation*) في اللغة الإنكليزيّة يأتي مقابلًا لمصطلحات سنسكريتيّة أو صينيّة لها دلالات مختلفة تمامًا عن الدلالة المسيحيّة.

---

(١) Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (London: Oxford Univ. Press, 1941), pp. 169-224; Cf. Paul L. Holmer, «Kierkegaard and Religious Propositions,» *Journal of Religion 35* (1955), pp. 135-146.



لكنّ عمليّة الترجمة تطمس هذه الاختلافات، ما يوحي بنوع من التقارب الدينيّ الذي لا أساس له من الصحّة. وأعتقد أنّ المسائل التي طرحتها لها أهميّة خاصّة تفرض عليّ أن أناقشها بمزيد من التفصيل.

اللّه كما يفهمه المسيحيّون

مضت مدّة من الزمن كان مقبولًا في خلالها قول إنّ التفاهم بين الأديان سيتعزّز إذا ما وافق المسيحيّون على ما يشبه الثورة الكوبيرنيكيّة في مجال الأديان، ونقلوا لبّ اهتمامهم من يسوع المسيح إلى اللّه. بمعنًى آخر، أن يكون اللّه مركز اهتمام المسيحيّين لهو أفضل من أن يكون مركز اهتمامهم يسوع المسيح.

وصار يُنظَر إلى كريستولوجيا التجسّد على أنّها عقبة تعرقل التفاهم بين الأديان مثل ما أنّ **القرآن** هو أيضًا عقبة. فكريستولوجيا التجسّد محوريّة في المسيحيّة، و**القرآن** محوريّ في الإسلام. أمّا التخلّي عن **القرآن** أو عن كريستولوجيا التجسّد، فهو يعني تغيير الدينَين جذريًّا، وهو يعزّز التوافق بين الأديان لمجرّد أنّه يلغي ميزة كلّ دين بعينه. وقد يكون فعل ذلك محتملًا، نظريًّا، في الندوات الأكاديميّة. أمّا على أرض الواقع، فينبغي لنا أن نتعلّم التعايش مع الاختلافات القائمة بين الأديان عوضًا من أن نحاول التغاضي عنها. فالدين ليس طينًا يشكّله دعاة التعدّديّة كيفما يشاؤون، بل هو واقع حيّ يستحقّ الاحترام والتقدير.

ومن الحقائق البسيطة المتعارف عليها أنّ علم اللاهوت التقليديّ يرفض أجندة التعدّديّين الوفاقيّة رفضًا قاطعًا، لا سيّما أنّه



ينادي بالكريستولوجيا العليا. كما أنّ بعض القيم المسيحيّة الرئيسة، لا سيّما التجسّد والثالوث، تضعف إمكانيّة أنّ تكون الأديان كلّها تتحدّث عن «اللّه» نفسه. فعلى سبيل المثال، إن كان اللّه يشبه المسيح، كما تؤكّد عقيدة ألوهيّة المسيح بلا هوادة، يكون ليسوع التاريخيّ، وللشواهد عليه في **النصّ**، أهميّة خاصّة. لكنّ هذه العقائد المميّزة هي مصدر إحراج لأولئك الذين يرغبون في كشف زيف ما يسمّونه «خرافة التفرّد المسيحيّ». كما أنّ هؤلاء الناس يطالبون المسيحيّين بالتخلّي عن بعض العقائد، كعقيدة التجسّد التي توحي بتشابه شديد بين يسوع المسيح وبين اللّه، وذلك لصالح كريستولوجيّات أخرى تتماشى مع برنامج الليبراليّة الاختزاليّ. وللسبب نفسه، إنّ تعريف اللّه في الكريستولوجيا لا مواربة فيه، لما له من نتائج مصيريّة ترتبط بأهميّة يسوع المسيح ودلالته. لذلك، يرى التعدّديّون هذا التعريف مصدرًا للإحراج. أمّا الآن، فلنتدبّر في هاتَين المسألتَين اللتَين قد طرحتهما.

أولًا، غالبًا ما تُرفَض فكرة التجسّد على أنّها خرافة[١]. ثمّ إنّ جون هيك وأمثاله يرفضون عقيدة التجسّد بناءً على أسس منطقيّة كما يزعمون، لكنّهم يعجزون عن تحديد السبب الذي دفع المسيحيّين لصياغة هذه العقيدة في المقام الأوّل[٢]. ويوحي هذا التوجّه، في

---

(١) ولعلّ أوضح مثال على ذلك يتجلّى في:

J. Hick, ed., *The Myth of God Incarnate* (London: SCM, 1977).

(٢) انظر،

Alister E. McGrath, «Resurrection and Incarnation: The Foundations of the Christian Faith,» in A. Walker, ed., *Different Gospels* (London: Hodder & Stoughton, 1988), pp. 79-96.



هذه المرحلة بالذات، بأجندة مغرضة ترمي إلى محو **تميّز** المسيحيّة من أصله. لذلك، تكثر المحاولات للفصل بين شخص يسوع المسيح التاريخيّ وبين المبادئ التي يُزعَم أنّه يمثّلها. وليس بول نيتر إلّا واحدًا من لفيف الكتّاب التعدّديّين الذين جعلوا شغلهم الشاغل إحداث شرخ بين «يسوع الحدث»، الخاصّ بالمسيحيّة، وبين «المسيح المبدَأ» الذي يمكن الوصول إليه في جميع الأديان التي تعبّر عن نفسها بطرق مختلفة لكن مقبولة.

ومن المثير للاهتمام إرغام الأجندة التعدّديّة أتباعها على تبنّي هرطقات متعلّقة بالمسيح لكي تحقّق مآربها. فمن أجل أن تضع التعدّديّة يسوع المسيح في قالب «معلّمي البشريّة العظماء»، أُعيدَ إحياء الهرطقات الأبيونيّة[1] التي صارت مقبولةً كرمى لأجواء المداراة. وصار الإيمان بيسوع واحدًا من الخيارات الدينيّة التي يقدّمها معلّمو البشريّة العظام. وصار يسوع واحدًا من خلق كثير.

كما أنّ التعدّديّين يغضّون الطرف عن أنّ اللّه يُعرَف، بشكل من الأشكال، عن طريق المسيح. وهم يطالبون، وقد سلبت الثورة الكوبيرنيكيّة ألبابهم، بأن يكفّ المسيحيّون عن التحدّث عن المسيح وينتقلوا إلى التحدّث عن اللّه. ويجدر ذكر أنّ تعبير «الثورة الكوبيرنيكيّة» هو أحد أكثر التعابير المستهلَكة والمضلِّلة التي باتت تُستخدَم في الكتابات الصادرة مؤخّرًا في مجال الأديان. وبالعودة إلى التعدّديّين، هم لا يلتفتون إلى أنّ «إله المسيحيّين»

---

(١) وفي ذلك إشارة إلى أنّ الأبيونيّين، شأنهم شأن التعدّديّين، ينكرون ألوهيّة يسوع. [المترجم]



(بتعبير ترتليانوس[1]) قد يكون مختلفًا عن أيّ معبود آخر. كما أنّهم لا يلتفتون إلى أنّ عقيدة الثالوث لهي عين الاختلاف بين «إله المسيحيّين» وغيره. وقد أجاد روبرت جينسون حين حاجج قائلًا إنّ عقيدة الثالوث هي محاولة لكشف هويّة الإله وتجنُّب اللغط الحاصل جرّاء تنافس حاملي صفة الألوهيّة[2]. لذلك، تحدّد هذه العقيدة خصوصيّة «إله المسيحيّين»، وتميّزه، **وفرادته.**

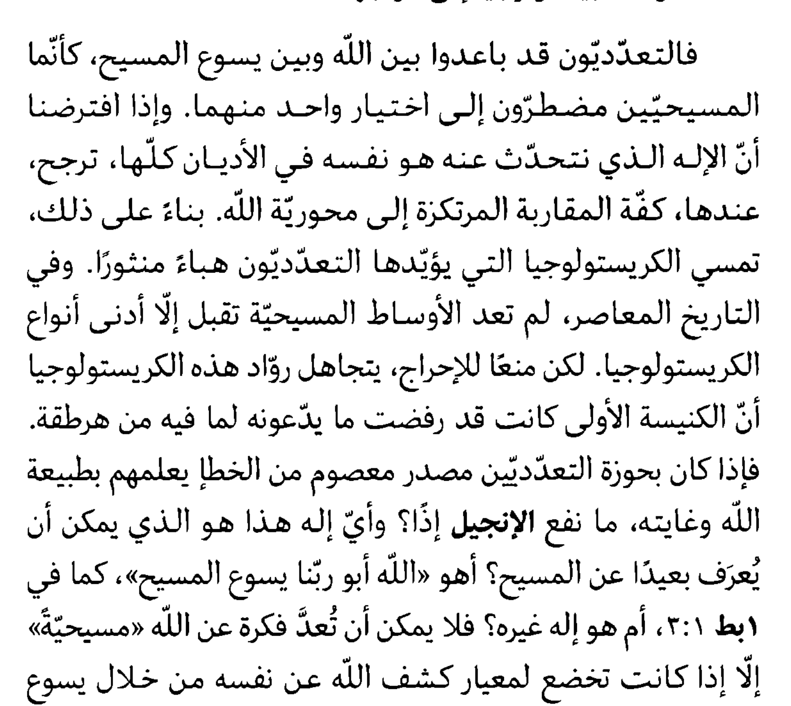
ولمسألة الفرادة أهميّة محوريّة، إذ من الظاهر أنّ الدين المسيحيّ يدخل في فهم معظم التعدّديّين الغربيّين للّه، سواءً اعترفوا بذلك أم لم يعترفوا به. فعلى سبيل المثال، غالبًا ما يتحدّث التعدّديّون عن إله رؤوف ومحبّ، لكنّ هذه الفكرة هي فكرة مسيحيّة متجذّرة ومتجسّدة في يسوع المسيح. وما من مفهوم عن اللّه منفصل عن الدين. فحتّى فكرة كانط عن اللّه هي نابعة من نزعة الاستعلاء الثقافيّ بما أنّها تستند إلى الافتراضات الضمنيّة المسيحيّة المتجذّرة في بيئة كانط الاجتماعيّة. ومن المعروف أنّ فكرة كانط عن اللّه يُفترَض أن تكون عقليّة مجرّدة، ما يعني وجوب كونها منفصلةً عن الثقافة السائدة. وكما يقول غافين ديكوستا، إنّ مفهوم «اللّه» عند جون هيك، وهو المفهوم الذي يؤدّي دورًا محوريًّا في نظرة هيك التعدّديّة، قد تشكّل جرّاء اعتباراته الكريستولوجيّة، سواءً اعترف بذلك أم لم يعترف. لذلك، يسأل ديكوستا، «ما مدى صحّة

(١) كوينتوس سبتيموس ترتليانوس هو كاتب مسيحيّ وأحد أبرز المدافعين عن العقيدة المسيحيّة. [المترجم]

(٢) Robert Jenson, *The Triune Identity* (Philadelphia: Fortress, 1982), pp. 1-20.



ما يتحدّث عنه هيك من مشيئة اللّه الخلاصيّة الشاملة إن كانت أسس هذه الحقيقة المحوريّة متجذّرةً في ما جاء به يسوع المسيح؟ هكذا تعود الكريستولوجيا إلى الواجهة حكمًا»[١].



فالتعدّديّون قد باعدوا بين اللّه وبين يسوع المسيح، كأنّما المسيحيّين مضطرّون إلى اختيار واحد منهما. وإذا افترضنا أنّ الإله الذي نتحدّث عنه هو نفسه في الأديان كلّها، ترجح، عندها، كفّة المقاربة المرتكزة إلى محوريّة اللّه. بناءً على ذلك، تمسي الكريستولوجيا التي يؤيّدها التعدّديّون هباءً منثورًا. وفي التاريخ المعاصر، لم تعد الأوساط المسيحيّة تقبل إلّا أدنى أنواع الكريستولوجيا. لكن منعًا للإحراج، يتجاهل روّاد هذه الكريستولوجيا أنّ الكنيسة الأولى كانت قد رفضت ما يدّعونه لما فيه من هرطقة. فإذا كان بحوزة التعدّديّين مصدر معصوم من الخطإ يعلمهم بطبيعة اللّه وغايته، ما نفع **الإنجيل** إذًا؟ وأيّ إله هذا هو الذي يمكن أن يُعرَف بعيدًا عن المسيح؟ أهو «اللّه أبو ربّنا يسوع المسيح»، كما في **١بط** ١:٣، أم هو إله غيره؟ فلا يمكن أن تُعدَّ فكرة عن اللّه «مسيحيّةً» إلّا إذا كانت تخضع لمعيار كشف اللّه عن نفسه من خلال يسوع المسيح الذي نعرفه في **الكتاب المقدّس**.

لكن ما علاقة هذا بموضوعنا؟ للإجابة عن السؤال، ينبغي لي أن أقول إنّ مفهوم الخلاص المسيحيّ ينطوي على علاقة بإله تختلف عمّا هو سائد، سواءً على الصعيد الشخصيّ، أو الفعليّ، أو الأخلاقيّ، أو التشريعيّ. لكن عن أيّ إله أتحدّث؟ كان كتبة **العهد القديم** واضحين

---

(١) Gavin D'Costa, *John Hick's Theology of Religions* (New York: Univ. Press of America, 1987), p. 103.



في قولهم إنّ «الخلاص»، كما يفهمونه، لا يتأتّى من علاقة بأيّ من آلهة كنعان، أو فيليستيا، أو آشور. إنّما يتأتّى الخلاص من إله إسرائيل الأوحد، صاحب العهد، الذي كانوا يعرفونه باسم **الربّ** (Yahweh). لذلك، من وجهة النظر المسيحيّة، إنّ مفهوم الخلاص يتمحور صراحةً حول علاقة زمنيّة قُدِّر لها أن تكتمل بعد انتهاء الزمن، هي العلاقة باللّه، «أبي ربّنا يسوع المسيح». بمعنًى آخر، نحن نتحدّث عن مفهوم خلاصيّ خاصّ جدًّا، كما سأبيّن في ما بعد.

موقع يسوع المسيح من الخلاص

كنّا قد تطرّقنا، سريعًا، إلى أهميّة يسوع المسيح نسبةً إلى اللّه كما يفهمه المسيحيّون. كما تطرّقنا إلى التعدّديّين الذين ينتهي بهم ميلهم، كما قال هارفي كوكس، إلى «التقليل من أهميّة يسوع نفسه». لكنّ أفضل طريقة ليشارك المسيحيّون في الحوار الهادف بين الأديان، بنظر كوكس، تتطلّب منهم أن يعترفوا بأنّ «يسوع هو أكثر عناصر الدين المسيحيّ خصوصيّةً»(١). يقصد كوكس أنّ علينا الانطلاق في الحوار من عنصر تاريخيّ ملموس، لا من رمز مجرّد. وبالنسبة إلى المسيحيّين، ليس هذا العنصر الخاصّ إلّا يسوع المسيح، إذ إنّ محور اللاهوت، والروحانيّة، والعبادة في الدين المسيحيّ هو يسوع المسيح.

وتجدر الإشارة إلى أنّ **العهد الجديد** يؤيّد مركزيّة يسوع ويشرّعها. فليس يسوع في **العهد الجديد** مجرّد مظهر لخلاص إلهيّ يمكن أن

(١) Harvey Cox, *Many Mansions* (Boston: Beacon Press, 1988), pp. 5-6.



يتأتّى من خلال وسائل أخرى، بل هو **أساس** هذا الخلاص. بمعنًى آخر، إنّ يسوع في الدين المسيحيّ هو أكثر من مجرّد **رسول**؛ أي هو يفوق التعريف الإسلاميّ لبعض الأنبياء الذين اختُتِموا بمحمّد. ففي الدين المسيحيّ، إنّ يسوع هو مؤسّس بقدر ما هو مرسَل، وهو نبيّ ومخلّص. لذلك، يصير التعدّديّون، هنا، أمام خيارَين. إمّا أن يقولوا إنّ **العهد الجديد** هو على خطإ في هذه المسألة، الأمر الذي يمنع ادّعاء أحدهم المسيحيّة لنفسه. وإمّا أن يقولوا إنّ هذه الثوابت التي ذكرتها صحيحة بالنسبة إلى المسيحيّين، لكنّها ليست ملزمةً **خارج حدود الكنيسة** (*extra muros ecclesiae*)[١]. لكن في **العهد الجديد**، يظهر يسوع المسيح على أنّه مخلّص البشريّة، لا مخلّص المسيحيّين فحسب، إن لم يكن بالفعل، فبالقوّة، ما يدلّ على طبيعة عمله الخلاصيّة الشاملة.

طبيعة الخلاص

قال جون هيك في دراسة مهمّة له إنّ الأديان كلّها لها بنية مشتركة «إذ تتشابه في بنيتها السوتريولوجيّة. فالأديان كلّها تهتمّ بالخلاص/التحرّر/التنوّر/الكمال»[٢]. لكن يظهر لكلّ ذي رشد أنّ أشكال الخلاص هذه تُفهَم وتتحصّل بطرق مختلفة جذريًّا. لذلك، ما من أحد، سوى من جعل ديدنه اللجاجة، يتمتّع بالمرونة الفكريّة التي

(١) للاطّلاع على عرض يتناول هذه الآراء وما يطالها من نقد، انظر،
Pinnock, *A Wideness in God's Mercy*, pp. 64-74.

(٢) John Hick, *The Second Christianity* (London: SCM, 1983), p. 86.



تسمح له بأن يرى أشكال الخلاص هذه على أنّها أوجه مختلفة لكلّ عظيم واحد. فهل يفهم المسيحيّون وعبدة الشيطان الخلاص بالطريقة عينها؟ أشهد أنّ معارفي من عبدة الشيطان لا يعتقدون ذلك البتّة. بل يقرّ عبدة الشيطان بوجود اللّه، لكنّهم يعبدون ندّه باختيارهم. ولا مرية من أنّ وقع هذا المعتقد ليس خيرًا على النظريّة الدينيّة التعدّديّة.

لكنّ المراقب المحايد، الذي لا يجد نفسه مضطرًّا إلى الإصرار على أنّ الأديان كلّها متساوية، قد يقترح اقتراحًا منطقيًّا مفاده أنّ الأديان لا تختلف في ما بينها بطرق فهم الخلاص وتحقيقه فحسب، بل الأديان المختلفة تقدّم **أنواعًا مختلفةً كليًّا من الخلاص**. ففي الرستافاريّة[1]، يخدم غلمان بيض السود في الجنّة. أمّا الإغريق،

(١) إنّ الرستافاريّة هي حركة نشأت في جامايكا. يعبد أتباع الرستافاريّة الإمبراطور هايله سيلاسي الأوّل (١٨٩٢م-١٩٧٥م)، وهو اسمه بالمعموديّة. وقد تغيّر اسمه بعد أن أصبح حاكم مدينة هرر الإثيوبيّة، إلى رستافاري. ومن أوجه الرستافاريّة مبدأ مركزيّة أفريقيا (Afrocentrism). أمّا هذا المبدأ في الرستافاريّة بالتحديد، فيفيد بأنّ الجنّة ستكون في أفريقيا، وأنّ المجتمع الغربيّ، الذي يُشار إليه بـ«بابل»، لما لبابل من معنًى مجازيّ في الإنجيل، قد حكمه البيض منذ أيّام روما، وارتكبوا الفظائع من قبيل تكريس تجارة العبيد عبر البحر الأطلنطيّ. أمّا سبب اعتماد تسمية «بابل»، فهو يعود إلى الآيات الرابعة، والخامسة، والثامنة عشرة من الأصحاح السابع عشر من **سفر الرؤيا**: «وكانت المرأة تلبس ملابس من أرجوان وقرمز وتتحلّى بالذهب، والحجارة الكريمة، واللؤلؤ. وقد أمسكت كأس ذهب مملوءة بزناها المكروه النجس، وعلى جبينها اسم مكتوب: ’سرّ: بابل العظمى، أمّ زانيات الأرض وأصنامها المكروهة‘»، و«أمّا هذه المرأة التي رأيتها، فإنّها ترمز إلى المدينة العظمى التي تحكم ملوك =



فمن مفاهيمهم المتعلّقة بالخلاص، تارتاروس (Tartaros)[١] التي تحدّث عنها هوميروس. وتحدّثت الأساطير النورديّة القديمة عن فالهالا (Valhalla)[٢]. أمّا البوذيّة، فهي تتحدّث عن **نيرفانا** (*nirvana*). وبالعودة إلى المسيحيّة، من المعروف أنّ أتباعها يعيشون رجاء القيامة والحياة الأبديّة. لكنّ هذه الرؤى الخلاصيّة هي جدّ مختلفة في ما بينها، فكيف يمكن أن تكون الطرق إلى الخلاص

= الأرض». ويقول الرستافاريّون إنّ المجتمع الغربيّ، أو بابل، قد صوّر اللّه على أنّه رجل أبيض، وذلك فعل استعماريّ عنصريّ. لذلك، يخدم البيض السود في مفهوم الرستافاريّة عن الجنّة. [المترجم]

(١) تارتاروس هي هوّة عميقة في أدنى طبقات العالم السفليّ. في تارتاروس، يسود الظلام الأبديّ، ويحلّ العذاب على كلّ من قد تسوّل له نفسه أن يتجرّأ على الآلهة. وهي المكان الذي حبس فيه زيوس بعض الجبابرة عقابًا لهم. وقد ورد ذكرها على لسان هوميروس في الإلياذة، إذ قال إنّها تبعد عن هاديس، مملكة الأموات، بعد السماء عن الأرض. وقال هيسود عن تارتاروس في قصيدته الملحميّة، أنساب الآلهة، إنّ سقوط سندان برونزيّ من السماء إلى الأرض يستغرق تسعة أيّام، تفصل بينه وبين وترتاروس مسيرة تسعة أيّام أخرى. [المترجم]

(٢) تتحدّث الأساطير النورديّة القديمة عن فالهالا، وهي قاعة مهيبة ضخمة، تُعرَف باسم «قاعة المقتولين». يصطفي إليها الإله أودين بعض من ماتوا في المعارك ليعينوه عندما تحلّ ساعة راغناروك (*Ragnarök*)، وهي المعركة الأخيرة التي يموت فيها عدد من الآلهة، منهم أودين نفسه، وتغرق الأرض بعدها بالمياه. وفي فاهالا ما لذّ وطاب من مأكل ومشرب، فيبقى المقتولون فيها فاكهين إلى أن تحين ساعة راغناروك (*Ragnarök*) المنتظرة. وبعد المعركة، سينبعث العالم من الخراب جديدًا، وسيعود الآلهة الذين ماتوا إلى الأرض مرّةً أخرى. [المترجم]



متساويةً في صحّتها إن كان لا علاقة لأحدها بالآخر؟

وأمام الاختلافات الكبيرة بين طبيعة الخلاص في الأديان، ينصبّ مفهوم الخلاص المسيحيّ على إرساء رابط بين اللّه، بالمعنى المسيحيّ لكلمة اللّه، وبين شعبه. ويتضمّن هذه المفهوم أمثلةً تبيّن أوجه الخلاص المختلفة، وتقوم على أساس مشترك هو الخلاص في المسيح وبه. وهذا يعني أنّ الخلاص ممكن فقط بفضل حياة يسوع المسيح، وموته، وقيامته. كما أنّ الخلاص يكون على مثال يسوع المسيح.

ومع أنّ الأديان تختلف في طبيعة الخلاص، وأسسه، ووسائل تحصيله اختلافًا شديدًا، تبقى بينها بعض أوجه الشبه. فعلى سبيل المثال، إنّ التمييز الحاصل في **الباكتيمارغا** (*bhakti marga*) البوذيّة بين «خلاص الهريرة»[1] و«خلاص القِشّة»[2] متجذّر في

(١) يجب على من يبتغي الباكتيمارغا البوذيّة وسيلةً لنيل الخلاص أن يختار طريقةً من طريقتَين للخلاص، هما إمّا «خلاص الهريرة» أو «خلاص القشّة». أمّا في «خلاص الهريرة»، فيكون الهندوسيّ مثل الهريرة التي تعتمد على إرادة أمّها كلّيًّا، فتسلّم أمرها إلى الأمّ التي تحملها بفيها من مكان إلى آخر. بمعنًى آخر، في هذه الطريقة، يسلّم الإنسان أمره إلى فيشنو (Vishnu) الذي يتولّى خلاصه بلا حول منه ولا قوّة. [المترجم]

(٢) القشش جمع قشّة، وهي القرد، وقيل جروه. راجع **معجم لسان العرب**، حرف القاف، باب «قشش». وفي «خلاص القشّة»، فنبغي للهندوسيّ أنّ يكون كالقشّة إذ تتشبّث بأمّها. بمعنًى آخر، للإنسان دور فاعل لا يحصّل الخلاص إلّا من خلاله في هذه الطريقة. وممّا يجب على الإنسان فعله لنيل الخلاص: إطعام الطعام، وترك الشهوات، والتوق إلى فيشنو والتفكّر في أمره على الدوام، وفعل الخيرات، وملازمة حسن النيّة، والصدق، والأمانة، والبِشر، والرجاء. =



عقيدة النعمة بلا ريب. وللمزيد من الإيضاح، إنّ الهرّة الأمّ هي التي تحمل صغارها، في حين تتشبّث القشش بأمّها. وغالبًا ما يُستعمَل هذا المثل دليلًا على تلاقي الأديان حول النعمة الإلهيّة، لكنّه لا يرد في أيّ من النصوص الهندوسيّة التأسيسيّة التي تعود إلى العصر الفيديّ (٢٠٠٠ق.م. - ٦٠٠ق.م.). وقد شهد العصر الفيديّ صهر الدين الآريّ، القائم على تعدّد الآلهة وتقديم الأضاحي، بتعاليم **الأوبنيشاد** (*Upanishads*)[١] التوحيديّة. كما لا يرد هذا المثل في عصر الإيمان بوحدة الوجود (٦٠٠ق.م. – ٢٠٠م)، بل إنّ أوّل ظهور له كان في **نصوص البورانا** (*Puranas*)[٢] (٢٠٠م – ١٢٠٠م). وفي هذا العصر بالذات، ظهرت المسيحيّة السريانيّة في جنوب الهند. وبالعودة إلى المثل المذكور، هو يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالكاتب رامانوجا الذي عاش في العصور الوسطى (١٠٥٠م – ١١٣٧م)[٣]. بعد كلّ ما قلته، أيُظهِر «خلاص الهريرة» تشابهًا جوهريًا بين

= بمعنًى آخر، لا تقتصر هذه الطريقة على بثّ التفاؤل في النفوس، بل تتطلّب إعمال العقل والإرادة من أجل أن يتمكّن الملتزم بها من محبّة فيشنو قلبًا وعقلًا. [المترجم]

(١) الأوبنيشاد هي مجموعة نصوص كُتِبَت باللغة السنسكريتيّة الفيديّة. وهي تحتوي على باكورة العقائد الهندوسيّة المحوريّة. [المترجم]

(٢) إنّ نصوص البورانا (*Puranas*) هي نصوص هندوسيّة قديمة تمجّد عددًا من الآلهة من خلال القصص الواردة فيها، لا سيّما التريمورتي (*Trimūrti*)؛ أي الثالوث الهندوسيّ المقدّس. [المترجم]

(٣) للاطّلاع على أفضل دراسة تتناول رامانوجا، انظر،

J. B. Carman, *The Theology of Ramanuja* (New Haven: Yale Univ. Press, 1974).



الهندوسيّة والمسيحيّة، أم أنّه يظهر ميل بعض الكتّاب الهنود إلى «اقتراض» بعض الأفكار من المسيحيّة[١]؟ تصعب الإجابة عن هذا السؤال لأنّنا لا نعرف الكثير عن تاريخ الدين في تلك المرحلة. لكن لا بدّ من طرح هذا السؤال على كلّ حال، إذ قد تصدر أوجه الشبه عن حالات الاقتراض من دون أن تعني تلاقيًا حقيقيًّا بين الأديان. فقد لاحظ الكثيرون النزعة التوفيقيّة السائدة في بعض أشكال الدين الهندوسيّ، لكن لعلّ ذلك يعود إلى مفهوم النعمة المسيحيّ الذي تسرّب إلى بعض الاتّجاهات الهندوسيّة.

ثمّ إنّ الاختلافات في مفهوم الخلاص تظهر أيضًا في طرق تعبّد الأديان المتعدّدة. فمن يجذبه مفهوم الخلاص البوذيّ، بل من يجذبه شكل من أشكال الخلاص البوذيّ، يُستبعَد أن تنتابه رغبة في أن يصير مسيحيًّا. وفي اللاهوت المسيحيّ، تتداخل العبادة والصلاة بمعتقدات محدّدة تتعلّق بشخص يسوع المسيح وأفعاله. لذلك، تعبّر العبادة المسيحيّة عن معتقدات خاصّة تتعلّق بطبيعة الخلاص والمخلّص على حدّ سواء. كما يؤكّد جيفري واينرايت وغيره من اللاهوتيّين أنّ علاقةً وثيقةً تجمع بين علم اللاهوت وبين التسبيح والتمجيد، ما يجعل زرع مفهوم الخلاص البوذيّ في

---

(١) من الأمثلة على كتّاب هنود اقترضوا أفكارًا من الدين المسيحيّ، أذكر الكاتب راموهان روي الذي عاش في القرن التاسع عشر. للمزيد من المعلومات عن هذه المسألة، انظر،

Dermot Killingley, *Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition* (Newcastle upon Tyne: Grevatt & Grevatt, 1993).



صفوف المتعبّدين المسيحيّين أمرًا مستحيلًا[١]. كما أنّ المسلمين ما زالوا ينظرون إلى العبادة الأهمّ عند المسيحيّين، ألا وهي عبادتهم ليسوع المسيح، بعين الريبة، وذلك في أحسن الأحوال. كما قد يوجّه المسلمون انتقادات لاذعةً إلى هذه العبادة، إذ يُعتَبر الاعتراف بيسوع المسيح ابنًا للّه قولًا **بالاتّخاذ**[٢].

وبعد أن ناقشنا هذه المسائل، فلنتطرّق إلى سؤال إذا ما كان الخلاص ممكنًا بعيدًا عن الدين المسيحيّ. ينبغي لنا البدء بالإجابة عن هذا السؤال بقول إنّ كتابات لودفيغ فيتغنشتاين قد نبّهت علماء اللاهوت إلى ضرورة وضع سياق محدّد لكلمات اللغة[٣]. فعند فيتغنشتاين، إن **أسلوب الحياة** (*Lebensform*) الذي تدلّ عليه الكلمة، والذي ترد في إطاره، له أهميّة محوريّة في تحديد معناها. أمّا مصطلح **الخلاص**، فهو يُستخدَم بطريقة فضفاضة ومبهمة. لكنّ خصوصيّات طريقة الحياة، أو **أسلوب الحياة**، عند فيتغنشتاين،

---

(١) Geoffrey Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life* (New York: Oxford Univ. Press, 1980).

وللاطّلاع على بحث أحدث عهدًا حول الموضوع، انظر،

Aidan Kavanagh, *On Liturgical Theology* (New York: Pueblo, 1984).

وغالبًا ما تُستخدَم العبارة «إنّ قانون العبادة هو نفسه قانون الإيمان» (*Lex orandi, lex credendi*) لتلخيص هذا التداخل.

(٢) وذلك في إشارة إلى الآية: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، **سورة المؤمنون**، الآية ٩١. [المترجم]

(٣) يقارب هذه الموضوع بإتقان فيرغس كير. انظر،

Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1988).



تتحكّم بالطريقة التي ندرك من خلالها المفاهيم. فيسأل: «أيصحّ أن نقول إنّ مفاهمينا هي انعكاس لحياتنا؟ لا بل إنّ مفاهيمنا هي محور هذه الحياة»[١].

لذلك، إنّ **أسلوب الحياة** المسيحيّ يتحكّم بكيفيّة فهم مضامين الخلاص المسيحيّ، وما يولّده من افتراضات مسبقة، وما يعبّر عنه من مظاهر. وكما يقول فيتغنشتاين نفسه، يمكن أن يكون للكلمة الواحدة عدد كبير من المعاني. وأحد الحلول لهذه المشكلة هو ابتكار مفردات جديدة يكون معنى كلّ مفردة منها واضحًا بما لا يقبل الشكّ. لكنّ هذا الخيار ليس واقعيًّا. فاللغات، شأنها شأن الأديان، هي حيّة تتنفّس، ولا يمكن إجبارها على العمل بطريقة مصطنعة. لذلك، يقترح فيتغنشتاين مقاربةً معقولةً تقضي بتجشّم عناء تحديد معنى الكلمة السياقيّ بغية تجنّب الالتباس في المعاني. وتتطلّب هذه المقاربة دراسةً دقيقةً تتناول دلالات الكلمة واستعمالاتها في **أسلوب الحياة** الذي تنتمي إليه[٢]. ومن الواضح أنّ كلمة «الخلاص»

---

(١) Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Colour*, ed. G. E. M. Anscombe, trans. L. L. McAlister and M. Schüttle (Oxford: Blackwell, 1977), 3:302.

(٢) Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (Oxford: Blackwell, 1966), p. 2:

«لو سُئِلت عن الخطإ الأفدح الذي ارتكبه الفلاسفة، كنت لأقول: 'عندما ينظر الفلاسفة إلى اللغة، يكون ما ينظرون إليه هو صور الكلمات، وليس المعنى المُكتسَب من هذه الصور'».

من المثير للاهتمام أنّ ما قاله فيتغنشتاين هنا يشبه ما قاله كارل بارث من أنّ التعابير التي تقوم عليها «المادّة المحكيّة من الرسالة المسيحيّة تستقي معناها =

هي خير مثال على ما ذُكِر، إذ إنّ استعمالاتها في الدين المسيحيّ، لا سيّما في الجانب العباديّ منه، تشير إلى ما يسبغه هذا الدين على الملتزمين به. كما تشير إلى غاية هذا الدين النهائيّة، وطريقة تحقّق هذه الغاية.

وإذا كان الخلاص يُفهَم على أنّه منفعة ينالها أو يحصّلها أفراد مجموعة معيّنة، سواءً فرادى أو جماعات، يكون الخلاص ممكنًا في جميع الأديان. فالأديان كلّها تنطوي على **شيء ما** يمكنها أن تقدّمه. وليس هذا الحكم **مقتصرًا** على الأديان. لكنّ هذا الحكم هو عامّ إلى حدّ كونه فارغًا من أيّ قيمة لاهوتيّة. فالأديان كلّها، والنظريّات السياسيّة، كالماركسيّة، ومدارس العلاج النفسيّ، كالعلاج النفسيّ الروجريّ (Rogerian therapy)[1]، قد يقال إنّها خلاصيّة. لذلك، إنّ الحكم الذي يفيد بأنّ الأديان كلّها «تقدّم خلاصًا» لا يعدو كونه حشوًا لا طائل منه. فلا يمكن أنّ تقدّم الأديان كلّها الخلاص نفسه إلّا باستخدام أشدّ الوسائل تطرّفًا. أمّا احترام كيانات أديان العالم المختلفة، فيتطلّب تخصيص مفهوم الخلاص. بمعنًى آخر، إنّ البنية الخاصّة بمفهوم الخلاص في دين ما، بما فيها أسس هذا الخلاص، ووسائل تحصيله، وتخصيصه، وطبيعته الذاتيّة، تستحقّ الاحترام

= من العلائق والسياقات التي ترد في إطارها». انظر،

Karl Barth, *Church Dogmatics*, 13 vols. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1936-75), p. 86.

(١) ابتكر هذا الأسلوب العلاجيّ كارل روجرز (١٩٠٢م - ١٩٨٧م) في أربعينيّات وخمسينيّات القرن الماضي. ولا ينظر العلاج النفسيّ الروجريّ إلى الفرد على أنّه مضطرب ويحتاج إلى العلاج، بل ينظر إليه على أنّه إنسان له القدرة على النموّ، والتغيّر، والتحسّن. [المترجم]



لذاتها. فيجب ألّا تُجعَل هذه العناصر متجانسةً قسرًا من أجل تلبية احتياجات مجموعة ضغط معيّنة ضمن الوسط الأكاديميّ.

لذلك، لا بدّ من التشديد على الهويّة الخاصّة بكلّ دين بعينه، فنقول إنّ البوذيّة تقدّم لونًا من ألوان الخلاص، فيما تقدّم المسيحيّة لونًا آخر. وليس انتقاصًا من شأن البوذيّة أن نقول إنّها لا تقدّم خلاصًا مسيحيًّا. كما أنّ قولنا إنّ مفهوم الخلاص المسيحيّ لا يشبه نظيره البوذيّ ليس استبداديًّا البتّة. إنّما هذا التمييز ضروريّ لاحترام الفروقات الدينيّة وكبح الرغبة الواصبة في حشر الأديان كلّها في القالب عينه.

وفي ضوء هذه المقاربة، يمكن وضع الأحكام التالية:

أوّلًا، للمسيحيّة فهم خاصّ لطبيعة الخلاص، وأسسه، ووسائل تحصيله[1]. ثمّ إنّ مفهوم الخلاص في المسيحيّة، شأنه شأن مفهوم اللّه، تحدّده الكريستولوجيا. ومثلما لا يصحّ استخدام مصطلح «اللّه» بطريقة مبهمة وعامّة لإيهام الناس بأنّ جميع الأديان لها المعبود نفسه، كذلك لا يصحّ استخدام مصطلح «الخلاص» وكأنّه مشترك بين الأديان كلّها. ثمّ إنّ كلمة (salvation) الإنكليزيّة، عندما ترد في السياق الدينيّ، تكون مقابلًا لمصطلحات يونانيّة، وعبريّة، وعربيّة إسلاميّة، وسنسكريتيّة، وصينيّة غالبًا ما يستهان بمدى تعقيدها. كما تنطوي هذه الكلمة على فروقات دقيقة تحول دون دلالتها على

---

(١) في ما يتعلّق بوسائل نيل الخلاص، لا بدّ من الالتفات إلى أهميّة التبرّر بالإيمان بواسطة النعمة. انظر أليستر ماكغراث،

Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification, 2 vols. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986).

المفهوم نفسه دائمًا. لذلك، إنّ الخلاص هو مفهوم خاصّ وليس عامًّا.

ثانيًا، إنّ الدين المسيحيّ هو الدين الوحيد الذي يقدّم خلاصًا **بالمعنى المسيحيّ للكلمة**. تعترف هذه الجملة البسيطة بما ذكره فيتغنشتاين من أنّ الحاجة ملحّة إلى ربط المصطلحات بمعناها السياقيّ. فبما أنّ كلمة **الخلاص** لا معنى لها إلّا إذا وردت في سياق محدّد، من الضروريّ إرساء أسس **أسلوب الحياة** الذي يعطيها معناها المطلوب. أمّا **أسلوب الحياة** في هذه الحالة، فهو الوسط المسيحيّ، بما فيه من عقيدة، وعبادة، ورجاء. ولا يخفى أنّ **أسلوب الحياة** هذا متّصل **بالعهد الجديد** ومتأصّل في الدين المسيحيّ.

ثالثًا، إنّ الخلاص، بمعناه المسيحيّ، هو خيار حقيقيّ يجذب من هم خارج المجتمع المسيحيّ. لذلك، إنّ أساس التبشير بيسوع المسيح ينصبّ على إيصال هذه البشارة إلى العالم بأسره. وقد صار معروفًا اليوم أنّ كنائس العالم بأسره تعتمد على التبشير بيسوع.

رابعًا، بمجرّد أن يستجيب الأفراد **للإنجيل** ويقبلوا الخلاص الذي يقدّمه لهم، يصيرون من رعايا الكنيسة. وهذا لا يعني أنّهم يصيرون رعايا كنيسة نظاميّة أو أبناء طائفة محدّدة حكمًا. إنّما يعني ذلك التزامهم بالمعنى اللاهوتيّ لكلمة **كنيسة يسوع**، ألا وهو جماعة من المؤمنين الذين يتجاوزون التصنيفات النظاميّة الخاصّة. فكما يقول إغناطيوس الأنطاكيّ، «حيثما يكون يسوع المسيح تكون الكنيسة»[١].

---

(١) Ignatius, *To the Smyrnaeans*, p. 7.

انظر،

J. Stevenson, ed., *A New Eusebius* (London: SPCK, 1957), p. 48.



خامسًا، وبناءً على ما ذُكِرَ، من الملائم تكرار كلمات قبريانوس القرطاجيّ، إذ قال: «**لا خلاص خارج الكنيسة** (*extra ecclesiam nulla salus*)». لكنّ ما قلته آنفًا يوضح أن كلّ من يقبل الخلاص، بمعناه المسيحيّ، يصير من أتباع الكنيسة حكمًا. لكن لا بدّ من الإقرار بأنّ مقدّمة قبريانوس المنطقيّة قد فُسِّرَت غالبًا على أنّها تعني أنّ الخلاص «لا يتحقّق إلّا عبر الكنائس النظاميّة»[١]. لكنّ هذا ليس المعنى الوحيد لمصطلح «الخلاص»، ولا هو المعنى الذي يتبادر إلى الذهن تلقائيًّا، بل إنّ مقدّمة قبريانوس، في صميمها، تتمحور حول تأكيد الصلة التي لا تنقطع بين الخلاص المسيحيّ وبين المؤمنين المسيحيّين.

الخلاص المسيحيّ وأديان العالم

بعد أن أوضحت المسائل السابقة، فلنعد إلى موضوع الخلاص في الأديان. فلا ريب في أنّ الأديان كلّها خلاصيّة من حيث أنّها تطرح مفهومًا خلاصيًّا خاصًّا. لكنّني كثيرًا ما قلت إنّ المسيحيّة تنطوي على فهم خاصّ للخلاص هو متجذّر في حياة يسوع المسيح، وموته، وقيامته. فليس جزم الخلاص المسيحيّ إنكارًا للخلاص في الأديان الأخرى، بل يعني ذلك أنّ الخلاص يختلف بين دين وآخر. فالخلاص خاصّ وليس عامًّا. لذلك، لا بأس في أن يرغب المسيحيّ في مشاركة تجاربه وآماله الخلاصيّة مع غيره. وليس في ذلك أيّما ازدراء

(١) للاطّلاع على خلفيّة تاريخيّة مفيدة تتناول موضوع الكنيسة، انظر،
Hans Klüng, *The Church* (New York: Sheed & Ward, 1967), pp. 313-319.





للآخرين، بل هو إشباع للرغبة في مشاركتهم التجربة المسيحيّة. ففي ظلّ حريّة عرض الأفكار على الناس، إنّ جاذبيّة الخلاص المسيحيّ وقربه من الأذهان هما اللذان يحدّدان إذا ما كان الآخرون يريدون أن يلتزموا بهذا النموذج الخلاصيّ ويصيروا، تبعًا لذلك، مسيحيّين.

لذلك، إنّ الخلاص، بمعناه المسيحيّ، هو بمتناول الجميع، ولا تحدّه أيّ انتماءات جغرافيّة، أو ثقافيّة، أو اجتماعيّة. فلا حاجة لأحد بالانضمام إلى طائفة مسيحيّة معيّنة من أجل نيل الخلاص الإلهيّ. فحين ينال المرء الخلاص، يصير داخلًا في الكنيسة. ولا تعني الـ«كنيسة»، هنا، مبنًى مشيدًا أو طائفةً من الطوائف، بل تعني جماعة المؤمنين على مرّ العصور. فالدين المسيحيّ لا يعلن، في أيّ حال من الأحوال، أنّ الخلاص ممكن ضمن حدود المسيحيّة فحسب. ولا جرم أنّ الكنيسة هي جماعة المخلَّصين، لكنّ من هم خارجها مدعوّون للمشاركة في وليمة العرس أيضًا، ما دامت ملابسهم تليق بالمناسبة (**مت** ٢٢:١-١٢). ولا أحد يحضر مكرهًا، لكنّ الدعوة تبقى عامّةً. أمّا ما في هذه الدعوة من خصوصيّة، من حيث أنّها تعتمد على شخص يسوع المسيح وعمله، فلا يتعارض مع عموميّتها وجاذبيّتها.

فمع أنّ **العهد الجديد** يؤكّد خصوصيّة الفعل الإلهيّ الخلاصيّ المتجسّد بيسوع المسيح، هو يؤكّد أيضًا عموميّة مشيئة اللّه الخلاصيّة. فاللّه يريد للناس كلّهم أن يخلَصوا ويقبلوا إلى معرفة الحقّ (**١تي** ٢:٤). واللّه يريد أن يرحم الجميع (**رو** ١١:٣٢). واللّه لا يريد الهلاك لأحد من الناس، بل يريد لهم جميعًا أن يرجعوا إليه تائبين (**٢بط** ٣:٩). لذلك، ينبغي للجسم اللاهوتيّ أن يكون على



قدر المسؤوليّة، فيتكيّف مع التوتّر الناجم عمّا يعنيه **العهد الجديد** من خصوصيّة شخص المسيح وعمله من جهة، وعموميّة مهمّته من جهة أخرى[١].

ولا يمكن التنفيس عن هذا التوتّر بمجرّد اعتماد مقاربة عموميّة تفيد بأنّ جميع الناس سيخلَصون في نهاية المطاف[٢]. ولا أنكر أنّ لهذه المقاربة جاذبيّتها التي تكمن في انسجامها مع فكرة اللّه المحبّ[٣]. لكنّ خلاص الجميع يتطلّب الإيمان بمزيد من المعتقدات، كالإيمان بأنّ الناس كلّهم **سيريدون** بأن يخلَصوا. فماذا إنّ رغب بعض الناس في ممارسة الحريّة التي أعطاهم اللّه إيّاها، فرفضوا هذا العرض الإلهيّ واستحبّوا تصريف أمورهم بأنفسهم؟ في هذه الحالة، يسألنا أنصار العموميّة أن نفترض أنّ اللّه يفرض الخلاص على الناس. لكن لا ريب في الفرق بين تأكيد المتفائل أنّ «الجميع سيخلَصون» وبين إعلان المستبدّ أنّ «الجميع **يجب** أن يخلّصوا، سواء شاؤوا ذلك أم أبَوا». أمّا الحبّ الإلهيّ في المسيحيّة، فهو مفهوم دقيق، إذ يصلنا هذا الحبّ عن طريق المسيح. واللّه يقبِل علينا، مع علمه بأنّنا قد نرفضه. أمّا العموميّة، فهي تحرم الإنسانيّة

---

(١) من الجدير بالذكر أنّ كارل بارث وكارل رانر قد وضعا لاهوتَيهما للتنفيس عن هذا التوتّر، وإن كان أسلوب واحدهما يختلف عن الآخر.

(٢) للاطّلاع على هذه المقاربة عند كارل بارث، انظر،

Alister E. McGrath, «Karl Barth als Aufklärer? Der Zusammenhang seiner Lehre vom Werke Christi mit der Erwählungslehre,» *Kerygma und Dogma 30* (1984) pp. 273-283.

(٣) يؤيّد هذا الموقف جون روبينسون. انظر،

John A. T. Robinson, *In the End, God* (London: Clark, 1950).



من حقّها برفض اللّه أصلًا. لذلك، يبدو أنّ هذه المقاربة، على جاذبيّتها الأوّليّة، لها جانب مظلم. فهي تفيد بأنّ كلّ الناس قد قُدِّر لهم أن يخلَصوا سلفًا، ما يثير نفس المشاكل التي تثيرها مقاربة جون كالفن في ما يتعلّق بالسلطان الإلهيّ ومسؤوليّة الإنسان. ولا يخفى أنّ التعدّديّين لا يقابلون مقاربة كالفن بكثير من الحفاوة.

الخصوصيّة والتبشير بالإنجيل

نحن نوقن أنّ من يستجيبون بإيمانهم الصريح لبشارة **الإنجيل** سيخلَصون، لكن لا يمكننا أن نستنتج أنّ الخلاص لا يشمل **إلّا** الذين يستجيبون بهذه الطريقة. فليس وحي اللّه محدودًا بالتبشير الصريح بيسوع. لذلك، يجب ألّا نذهل ببعض من سنلتقيهم حين نصل إلى ملكوت اللّه. فحين بشّر يسوع بالملكوت، سمّى بعض من سيكونون جزءًا منه، كأهل نينوى، وصور، وصيدا، وسدوم، وعمورة، وملكة سبأ (**متّ** ١٠:١٥؛ ١١:٢٢؛ ١٢:٤١-٤٢). ولا يخفى على أحد أنّ المعايير اليهوديّة الصارمة ما كانت لتتيح لأيّ من هؤلاء بالانضمام إلى ملكوت اللّه. لكنّ الرحمة الإلهيّة تتجاوز الحدود البشريّة التي يفرضها المنظور اليهوديّ الضيّق. ويُخشَى أن يكرّر المسيحيّون غلطة اليهود نفسها اليوم، وإن كانت نواياهم حسنة، عن طريق وضعهم القيود البشريّة المصطنعة على سلطان اللّه، وحريّته، ومحبّته.

فماذا عن أولئك الذين لم يسمعوا **الإنجيل** قطّ؟ وهل تتضرّر عموميّة **الإنجيل** إن لم يبَشَّر به الناس كلّهم ولم يحظوا بما فيه من خيرات؟ لا شكّ في أنّ بعض نماذج اللاهوت الإنجيليّ قد أثارت المخاوف في الأوساط اللاهوتيّة لإصرارها على أنّ من يستجيبون



لكلمة **الإنجيل** الصريحة هم الذين سينالون الخلاص. لذلك، يقول التعدّديّون وغيرهم، وهم محقّون في قولهم، إنّ لاهوتًا مماثلًا يستبعد الأغلبيّة العظمى من الناس الذين قد وُلِدوا يومًا، ويحرمهم الخلاص لظروف جغرافيّة وتاريخيّة. فهذا لاهوت ذميم، إذ يحدّ فعل اللّه، ووحيه، وقدرته الخلاصيّة. وكما يقول ستيوارت هاكيت:

«إن كان اللّه يدبّر أمر كلّ مخلوق بشريّ تدبيرًا لا محاباة فيه في كلّ زمان ومكان، بواسطة الخلاص الفريد المتأتّي من يسوع، وإن كان اللّه يتعمّد إجراء هذا التدبير على كلّ مخلوق بشريّ، يصير كلّ إنسان مؤهّلًا لنيل عطيّة الخلاص، بغضّ النظر عن ظروفه وأحواله التاريخيّة، والثقافيّة، والشخصيّة»[١].

بمعنًى آخر، لا يمكن قول إنّ عجز البشر عن التبشير بيسوع يعود إلى عجز اللّه عن تخليص بني الإنسان. ففي نهاية المطاف، ليس الخلاص إنجازًا بشريًّا محدودًا متعلّقًا بالظروف الثقافيّة، بل هو عطيّة اللّه الحرّة المطلقة لشعبه. وأنا أحببت أن أختتم مقالي بمقطع من ترتيلة قديمة تعود إلى عصر الإصلاح، نصّها ما يلي:

بحثت عن الربّ، ثمّ عرفت
أنّه دفع روحي للبحث عنه، باحثًا عنّي.
لم أكن أنا الذي وجدتك أيّها المخلّص الحقّ،
بل كنت أنت الذي وجدتنيَ[٢].

---

(١) Stuart Hackett, *The Reconstruction of the Christian Revelation Claim* (Grand Rapids: Baker, 1984), p. 244.

(٢) نصّ الترتيلة الأصليّ باللغة الإنكليزيّة هو كما يلي: =





فحيث لا تكون الكلمة، وحين لا يستطيع البشر التبشير بيسوع، لن يحول شيء بين الله وبين قدرته على إيصال الناس إلى مرحلة الإيمان به، حتّى وإن كان هذا الإيمان، الذي ينبض رجاءً وثقةً، مفتقرًا إلى صفة الإيمان المسيحيّ المطّلع المتكامل. وتجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ عقيدة النعمة السابقة للخطيئة قد جرى تجاهلها مليًّا في الأوساط التبشيريّة، إلى حدّ أنّنا نسينا حقيقةً بسيطةً وعظيمةً في آن، مفادها أنّ الله قد سبقنا وأعدّ لنا الطريق. ففي الجوّ الثقافيّ المتعصّب الذي يخيّم على العديد من الدول الإسلاميّة، حيث يستحيل التبشير **بالإنجيل**، ويُعاقَب من يعتنق المسيحيّة بالسجن أو الموت، يصير العديد من المسلمين مسيحيّين بعد أن يخاطبهم المسيح الذي قام من بين الأموات في عالم الرؤيا والأحلام. لذلك، لعلّنا بحاجة إلى التنبّه إلى الطرق التي يسخّرها الله ليفعل فعله في البشر، وندرك أنّه غنيّ عن التبشير بيسوع، على ما للتبشير من أهميّة.

فواجب المسيحيّين هو أن يصدحوا ببشارة الحبّ الإلهيّ الموجّه إلى شعب الله، ويوقنوا أن لا عوائق ثقافيّة، أو عرقيّة، أو لغويّة، أو جنسيّة، أو طبقيّة تقف في وجهه. لكن يجب ألّا نخطئ

= «I sought the Lord, and afterward I knew
He moved my soul to seek him, seeking me;
It was not I that found, O Savior true;
No, I was found of thee.»

وما من ترتيلة في العربيّة تقابل تلك المذكورة أعلاه، كما هو حال بعض التراتيل، فعمدنا إلى ترجمة الترتيلة بما يؤدّي المعنى مع الحفاظ على القافية. [المترجم]



يومًا، فنظنّ أنّنا الذين نجعل الخلاص متاحًا أو ممكنًا بمجرّد أن نبشّر بيسوع المسيح. إنّما اللّه هو الذي يجعل الخلاص ممكنًا بواسطة المسيح، ويسخّر فعل التبشير **بالإنجيل** من أجل تحقيق هذه الغاية. لكنّ التبشير **بالإنجيل** يبقى وسيلةً واحدةً من وسائل كثيرة. فلا يجوز حصر فعل اللّه الخلاصيّ بالتبشير، كأنّما الروح القدس خامد في دنيا اللّه، أو كأنّما تحقُّق غايات اللّه الخلاصيّة معتمد على الأدوات البشريّة ولا شيء سواها. هيهات، فالخالق لا يحتاج إلى خلقه ليحقّقوا له غاياته. لذلك، يجب ألّا نعرّض، من خلال صيغنا اللاهوتيّة الناقصة، بأنّ فعل اللّه الخلاصيّ يعتمد علينا بأيّ شكل من الأشكال. فإن فعلنا ذلك، نخلط مسؤوليّة الإنسان تجاه اللّه ببطلان السطان الإلهيّ، وتخلّي اللّه عن رقابته وعنايته، وإيكاله خلقه بأعماله كلّها.

هنا تظهر محاسن المقاربة الإصلاحيّة، خاصّةً إذ تؤكّد أنّ السلطان الإلهيّ يستحيل أن يسمح لعجز البشر بأن يحبط المشيئة الإلهيّة[١]. فإن كانت المسيحيّة قد فشلت في تبشير الجميع، ذلك لا يعني أنّ اللّه لن ينجح في جعل الخلاص بمتناول الجميع. ويعتمد المنظور الإصلاحيّ في هذا المجال على إلتزامه الكلّيّ بلطف اللّه الذاتيّ، وهو اللطف الذي يعبّر عنه السؤال المجازيّ الذي طرحه إبراهيم، إذ قال: «أديّان الأرض كلّها لا يجري عدلًا؟» (**تك** ١٨:٢٥).

---

(١) لشرح موجز عن دور السلطان الإلهيّ في تحقيق الخلاص، راجع الحاشية الأولى من هذا الفصل. وانظر أيضًا،

John Hesselink, *On Being Reformed* (New York: Reformed Church, 1988), pp. 90-92.



فمن المنظور الإصلاحيّ، إنّ اعتقاد أنّ اللّه سيجري عدلًا، بتطبيقه حقوقه السياديّة على خلقه، يرسي أسس مسألة الخلاص ويغنيها. وفي النهاية، أقول إنّنا قد لا نفهم هذه المسألة تمامًا، لكنّنا نؤمن، واثقين، بإمكانيّة اعتمادنا على حكمة اللّه، وبرّه، ولطفه – وهذه الصفات الإلهيّة متجسّدة في يسوع المسيح – عند مقاربتنا مسألة الخلاص والأديان الأخرى.



الردّ على أليستر ماكغراث

جون هيك

يتضمّن فصل أليستر ماكغراث سجالًا يستهدف التعدّديّة الدينيّة، لكنّه يتناول موضوع الخلاص بإيجابيّة. وأنا أودّ أن أعلّق على كلَي الجانبَين بإيجاز.

سجال ماكغراث

وجدت نقاش ماكغراث مخيّبًا للآمال، إذ غالبًا ما يهاجم صورًا مشوّهةً ما رُسِمَت أساسًا إلّا لتُمحَى، وذلك عوضًا عن أن ينتقد حججًا أدلى بها أشخاص على أرض الواقع. فعلى سبيل المثال، كثيرًا ما ينسب ماكغراث إلى التعدّديّين قولهم إنّ الأديان هي نفسها، وإنّ الأديان كلّها تتحدّث عن الشيء عينه. لكن لو قرأ ماكغراث كتابات بعض علماء اللاهوت التعدّديّين المعاصرين، كدانيال درايفر، ولانغدون غيلكي، وغوردون كوفمان، وبول نيتر، وألويسيوس بايرس، وآلان رايس، وروزماري روثر، وستانلي سامارثا، وويلفريد كانتويل سميث، وليناردٍ سويدلر، وأنا، ما كان ليعثر في سطورنا على أيّ من هذه الأفكار البسيطة إلى حدّ السذاجة. وأنا أستطيع تصويب عدد من الأفكار التي تظهر سوء الفهم الحاصل عند ماكغراث باقتباسي بعض المقاطع من الكتاب الوحيد الذي يظهر أنّ ماكغراث قد قرأه من كتبي. لا بل إنّني سأقتبس فقرةً من الصفحة عينها التي استشهد بها هو. فأنا قد أشرت، في كتابي، إلى أنّ النظريّة التعدّديّة:

«لها محاسنها التي لا توصلنا، في نهاية المطاف، إلى



الاستخاف بالفروقات القائمة بين الأديان في مجال التجربة الدينيّة والفكر الدينيّ. ولا ضير في قول إنّ الآب وبراهمان (Brahman)، أو إنّ اللّه والدارماكايا (Dharmakaya) هما متطابقان من الناحية الفينومينولوجيّة، أي من ناحية التجربة والوصف. ولا ضير في قول إنّ الاستجابات البشريّة التي تتولّد لتلبية أيّ معبود كان، سواءً عن طريق العبادة، أو الثقافة، أو أسلوب الحياة، أو نوع المجتمع، هي نفسها. فالنظريّة التعدّديّة، التي استُخلِصَت عن طريق استقراء التجارب الإنسانيّة الدينيّة المختلفة، تفيد بأنّ أديان العالم الكبرى إنّما هي تجسيد لوجهات النظر، والمفاهيم، والاستجابات المتعلّقة بالحقّ، أو المطلق، والمستقاة من الطرق الثقافيّة المتنوّعة الكبرى التي تختصر معنى أن يكون الإنسان إنسانًا. وبرأيي، إنّ نظريّةً مماثلةً تقدر الأديان حقّ قدرها، لجهة الفروقات المدهشة بينها، ولجهة تكاملها من حيث إنّها استجابات إنسانيّة مختلفة للحقّ المطلق المقدّس نفسه»[١].

لكن يبدو أنّ ماكغراث يتجاهل كلّ ما لا ينسجم مع صوره المشوّهة، الأمر الذي يؤدّي إلى تضليل القرّاء.

وهو مصيب في انتقاده «الإفراط في اللجوء إلى التصنيفات الغربيّة» في المناقشات الدينيّة، لكنّه ينسب هذا العيب إلى التعدّديّين، متجاهلًا أنّ العمل الكلاسيكيّ الذي فكّك المفاهيم الغربيّة التقليديّة المتعلّقة بـ«الدين» و«الأديان» هو كتاب ويلفريد

---

(١) John Hick, *The Second Christianity* (London: SCM, 1983), p. 86.



كانتويل سميث (*The Meaning and End of Religion*)[١].
وأنا قد قلت إنّ الدين هو مفهوم ينطوي على التشابه العائلي (*Familienähnlichkeit*) الذي تحدّث عنه فتغنشتاين، فلا جوهر واحد للدين، بل هو شبكة من الظواهر المتداخلة في ما بينها[٢].

ثمّ إنّ ماكغراث يقتبس مقاطع من مقالَين ينتقدان كتاباتي بالذات، لكنّه لا يذكر ردوري الواردة في أعداد لاحقة من المجلّات نفسها. ويعود فعل ماكغراث، لأصدقكم القول، إلى مدى التزامه بآداب الحوار. فهو لا يقول: «ثمّ ردّ هيك قائلًا كيت وكيت. وأنا أعتقد كذا...»، وعلى أيّ حال، سيكون مضنيًا وغير لائق إن استرسلت في التحدّث عن ميل ماكغراث إلى الاستغراق في مغالطة «رجل القشّ»[٣] عوضًا من مشاركته بجديّة في النقاش عن طريق عرض المواقف عرضًا صحيحًا.

لكن قبل أن أنتقل إلى موضوع الخلاص، تستحقّ مسألة أخيرة الذكر في سجال ماكغراث. فهو يسرد القصّة الهنديّة القديمة عن

---

(١) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991 [orig. 1962]).

(٢) John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1989/ London: Macmillan, 1989), pp. 3-5.

(٣) تستند مغالطة «رجل القش»، وتُعرَف أيضًا باسم المغالطة البهلوانيّة، إلى سوء تفسير حجّة الفريق الخصم. فتوهم هذه المغالطة القارئ بأنّ حجّة الخصم قد دُحِضَت بما لا يقبل الشكّ، لكنّ ما يكون قد حدث بالفعل هو دحض حجّة باطلة تشبه حجّة الخصم. من هنا جاء اسم «رجل القشّ»، إذ يكون الطرف المعارض قد هزم رجلًا من القشّ ولم يهزم صاحب الحجّة الحقيقيّة. [المترجم]



الفيل والعمي الخمسة. ولعلّ هذا المثل قد استُعمِل، لا سيّما في النقاشات بين العامّة، لتصوير التعدّديّة الدينيّة. لكنّني قد أشرت، كما أشار غيري، إلى ما في هذه القصّة من قصور. ولا ريب في كون المثل مضلِّلًا، فالنظريّة التعدّديّة ليست عقيدةً قبليّةً تستدعي نظرةً كونيّةً مسبقةً، بل هي نظريّة بدأت من نقطة الصفر لتفسّر الوقائع الدينيّة في حياة البشريّة. فمؤيّد التعدّديّة ينطلق من دين معيّن، هو الدين المسيحيّ مثلًا، ويؤمن بأنّ التجربة الدينيّة النابعة من ذلك الدين ليست إسقاطًا محضًا، مع أنّها تنطوي على شيء من الإسقاط. ويؤمن أيضًا بأنّ التجربة الدينيّة هي استجابة إدراكيّة للحقّ المقدّس المتعالي. كما يلحظ مؤيّد التعدّديّة القدرة التغييريّة التي تتّسم بها التجربة المسيحيّة حين تثمر ثمر الروح الذي هو، بحسب بولس الرسول، «المحبّة، والفرح، والسلام، والأناة، واللطف، والصلاح، والإيمان، والوداعة، والتعفّف» (**غل** ٥:٢٢-٢٣). فينطلق التعدّديّ من هذه القاعدة، كما سبق أن قلت في فصلي الخاصّ، ليلحظ أنّ هذا الثمر ظاهر بالنسبة نفسها تقريبًا، ليس في حياة المسيحيّين فحسب، بل في حياة الأشخاص الذين تختلف تجربتهم الدينيّة عن تجربتنا. بناءً على ذلك، يصير واجبًا علينا الإقرار باستجابة الأديان الأخرى للحقّ، وعدم حصر ما يظهر منها في مجال الإسقاط المحض.

لذلك، إن كنّا علماء لاهوت حقًّا، نحن بحاجة إلى نظريّة شاملة تأخذ الوضع، كما هو فعلًا، بالحسبان. بمعنًى آخر، نحن بحاجة إلى تفسير دينيّ يتناول الدين بأشكاله المتعدّدة. من هذا المنطلق، أقترح نظريّةً تبدو لي جدّ واعدة، مفادها بما يلي: بما أنّ التجارب كلّها مشبعة بالمفاهيم، ليست أديان العالم الكبرى



إلّا طرقًا مختلفةً لفهم الحقّ المطلق واختباره، أو قل هي أنماط حياة مختلفة تستجيب لهذا الحقّ. ولا تنطوي هذه النظريّة على افتراض مسبق نابع من نظريّة كونيّة استعلائيّة، بل هي أفضل تفسير للمعطيات التي بين أيدينا. أمّا النزعة المسيحيّة المطلقة، التي تظهر عند ماكغراث وغيره، فهي تلتزم موقفًا استعلائيًّا يخوّلها اعتبار أيّ دين آخر إمّا ضلالًا أو بابًا نحو المسيحيّة. بمعنًى آخر، تفيد النزعة المسيحيّة المطلقة بأنّنا نعرف الفيل حقّ المعرفة، في حين لا يعرف أتباع الأديان الأخرى إلّا أجزاءً محدودةً منه في أحسن الأحوال. وإن كان من «مظهر [عظيم] من مظاهر غرور الناظر إلى الحقيقة الكاملة»، فهو لا يتجلّى في شخص من يؤيّد التعدّديّة، بل في من يؤيّد النزعة المسيحيّة المطلقة. وتجدر الإشارة إلى أنّ مصطلح الخصوصيّة المسيحيّة إنّما هو مرادف للمسيحيّة المطلقة، لكنّه يُستخدَم لتخفيف وقع الكلمة الأصليّة على القرّاء.

مسألة الخلاص

أمّا الآن، فسأتطرّق إلى مسألتنا المحوريّة، ألا وهي مسألة الخلاص. كنت قد أسبهت الشرح في كتاب (*An Interpretation of Religion*)، إذ قلت إنّ أديان العصر المحوريّ[١]، وهي مختلفة

(١) إنّ مصطلح العصر المحوريّ (*Achsenzeit*) هو مصطلح ابتكره الفيلسوف كارل ياسبرز للتحدّث عن المرحلة الزمنيّة الممتدّة من العام ٨٠٠ ق.م. إلى العام ٢٠٠ ق.م. ويقول ياسبرز إنّ هذه المرحلة شهدت ظهور طرق تفكير جديدة في بلاد فارس، والهند، والصين، والغرب. ولهذا السبب، يصف ياسبرز هذا العصر بـ«المحوريّ». [المترجم]



عن الأديان السابقة للعصر المحوريّ، أحدثت نقلةً نوعيّةً في الفكر الدينيّ، فقلبت الأفكار المعتلّة والبائسة عن الحقّ المطلق رأسًا على عقب. ومن سمات المرحلة المعتلّة الانحطاط، وعمى القلب، والانغماس في **المايا** (*maya*)[١] أو **الدوكا** (*dukkha*)[٢]. أمّا المرحلة التي أعقبتها، فمن سماتها الإيمان بالحياة الأبديّة، والتصالح مع اللّه، والتنوّر، والتحرّر، والانتباه إلى **النيرفانا** (*nirvana*)، أو حتّى الوصول إلى **الساتوري** (*satori*)[٣] أو **الموكتي** (*mukti*)[٤]، وهي مرحلة **رؤية** اللّه. وتشترك هذه المفاهيم كلّها في قدرتها على إحداث تغيّر في الإنسان بعد استجابته للحقّ المطلق، فينتقل من التأصّل في الأنانيّة إلى التأصّل في الحقّ المطلق. وتكون ثمار هذا التحوّل الخلاصيّ في حياة البشر انتشار المحبّة، والتعاطف، والسلام، والفرح، واللطف، والاهتمام بالآخرين.

بمعنًى آخر، يتلخّص التحوّل الخلاصيّ في المسيحيّة بالإعراض عن الذات. فقد ورد في (*Theologia Germanica*) أنّ التحوّل الخلاصيّ في المسيحيّة يعني صيرورة المرء من **الخير الأعظم الأبديّ** بمنزلة اليد من الجسد. أمّا في الإسلام، فيكمن التحوّل الخلاصيّ

---

(١) إنّ مصطلح مايا (*maya*) هو مصطلح مستخدَم في النصوص الهنديّة السنسكريتيّة والباليّة، ويعني «الوهم». [المترجم]

(٢) إنّ مصطلح دوكا (*dukkha*) هو مصطلح بوذيّ غالبًا ما يُترجَم بال«معاناة»، أو «التعب»، أو «القلق»، أو «الاستياء». [المترجم]

(٣) وهو مصطلح في البوذيّة اليابانيّة يعني التنبّه أو الفهم، وغالبًا ما يُترجَم بـ«التنوّر». [المترجم]

(٤) وهو مصطلح سنسكريتيّ يعني التحرّر. [المترجم]



في التسليم للّه، ربّ الكون الأحد، الذي هو اللّه **الرحمن الرحيم**. وفي اليهوديّة، يكون الخلاص المرجوّ من شرّ هذا العالم، وفقًا **للتوراة**، جماعيًّا بالدرجة الأولى، مع أنّه فرديّ أيضًا. أمّا في الأديان الأخرى، فيكون التحوّل الخلاصيّ فرديًّا بالإضافة إلى كونه جماعيًّا. ويقول راداكريشنان[١] إنّ التحوّل الخلاصيّ في الهندوسيّة كما هو ما يلي:

«يجب أن يصير كلّ من الوعي والمشيئة الإلهيّة عين وعينا ومشيئتنا، وهذا يعني أنّ النفس يجب ألّا تبقى نفسًا خاصّةً. بل يجب أن نتخلّى عن مشيئتنا الفرديّة، ونموت بنظر النفس عن طريق تسليمها، كاملةً، بطبيعتها، ووعيها، وطبعها، للمقدّس»[٢].

وفي البوذيّة، يكمن التحوّل الخلاصيّ في تجاوز وجهة نظر الأنا لأنّها سبب المعاناة والقلق. لذلك يقول ماساو أبيه، وهو أحد أبرز روّاد البوذيّة في الغرب، «ليس الخلاص البوذيّ... إلّا إدراكًا للحقّ بعد موت الأنا»[٣]. وبما أنّ الانتقال من التأصّل في الأنانيّة إلى التأصّل في الحقّانيّة يحدث بطرق مختلفة في الأديان كلّها، من الصائب برأيي استخدام مصطلح «الخلاص/التحرّر».

---

(١) سارفبالّي راداكريشنان هو فيلسوف ورجل دولة هنديّ. كما أنّه أحد أهمّ علماء الفلسفة والدين المقارَن الهنود في القرن العشرين. [المترجم]

(٢) Radhakrishnan, *The Principal Upanishads* (New York: Humanities Press, 1969 / London: Allen & Unwin, 1969), p. 105.

(٣) Masao Abe, in Frederick Franck, ed., *The Buddha Eye* (New York: Crossroads, 1982), p. 153.



فالمسيحيّة لا تتحدّث عن **النيرفانا** (*nirvana*) أو **الموشكا**[١] (*moshka*)، والبوذيّة والهندوسيّة لا تتحدّثان عن ملكوت اللّه. ولا يتّبع اليهود والمسلمون المسيح كي يعيشوا كمال الحياة في التسليم للّه. فقد بات واضحًا أنّ المفاهيم الدينيّة والطرق الروحيّة تختلف. لكنّ السؤال المفصليّ، هنا، هو عمّا إذا كانت هذه المفاهيم طرقًا مختلفةً لفهم التحوّل الخلاصيّ نفسه، وإذا كانت كلّها توصل إلى هذا التحوّل. وأنا أعتقد أنّ القدّيسين المسيحيّين، واليهود، والمسلمين، والهندوس، والبوذيّين، ولو اختلفت ألقابهم بين قدّيس، وجيفانموكتا (jivanmukta)[٢]، وأرهات (arhat)[٣]، وماهاتما (mahatma)[٤]، وبوديساتفا (bodhisattva)[٥]، بينهم قاسم مشترك. فجميعهم قد تجاوزوا حدود أنفسهم، وتأصّلوا في الحقّ المطلق كما يعرفونه في أديانهم. وكما كتب ويليام بن، مؤسّس ولاية بنسيلفانيا:

«في كلّ دين أنفس متواضعة، ووديعة، ورحيمة، وعادلة، وتقيّة، ومخلصة. وحين يلقي الموت القناع عن وجوه هؤلاء، سيعرف واحدهم الآخر، مع أنّهم قد أنكروا بعضهم بعضًا في هذا العالم،

---

(١) إنّ مصطلح موشكا (*moshka*) هو مرادف لمصطلح موكتي (*mukti*) الذي ورد آنفًا. [المترجم]

(٢) هو من عرف نفسه ووصل إلى مرحلة التحرّر في الأدفياتا الهندوسيّة. [المترجم]

(٣) هو الإنسان الكامل الذي وصل إلى مرحلة النيرفانا (*nirvana*) في البوذيّة. [المترجم]

(٤) كلمة سنسكريتيّة تعني الروح العظيمة. [المترجم]

(٥) هو الكائن النورانيّ في البوذيّة. [المترجم]



لاختلاف الملابس التي كانوا يلبسونها»[١].

وأنا أعتقد أنّ من يقول إنّ الخلاص/التحرّر يحدث بعد الموت هو مخطئ. ولا شكّ في أنّ الخلاص/التحرّر يستمرّ ويكتمل بعد الموت، لكنّ كلّ دين من الأديان الكبرى هو بشرى سارّة للإنسانيّة المعذّبة في هذه الدنيا. فمن تعاليم الأديان أنّ تحسّن أحوال الناس يمكن أن يبدأ في هذه الحياة. ويقدّم كلّ دين صورًا عن المرحلة النهائيّة التي تفوق حدود مخيّلتنا الدنيويّة القاصرة والتي توصل هذا التحسّن إلى كماله.

ويسأل ماكغرات: «هل يفهم المسيحيّون وعبدة الشيطان الخلاص بالطريقة عينها؟» ثمّ يقول: «في الرستافاريّة، يخدم غلمان بيض السود في الجنّة. أمّا الإغريق، فمن مفاهيمهم المتعلّقة بالخلاص، تارتاروس (Tartaros) التي تحدّث عنها هوميروس. وتحدّثت الأساطير النورديّة القديمة عن فالهالا (Valhalla). أمّا البوذيّة، فهي تتحدّث عن **نيرفانا** (*nirvana*). وبالعودة إلى المسيحيّة، من المعروف أنّ أتباعها يعيشون رجاء القيامة والحياة الأبديّة». ومن الواضح أنّ الأمثلة التي ذكرها تختلف في ما بينها. لكن إن كان قوله هذا ردًّا على ما قلته عن أديان العالم الكبرى، تصير إشارته إلى عبدة الشيطان، والراستافاريّة، والمفاهيم الإغريقيّة والنورديّة بلا جدوى. أمّا مفهوم **نيرفانا** (*nirvana*)، فهو يُصنَّف في فئة مختلفة أصلًا عن فئة رجاء المسيحيّين بالقيامة والحياة الأبديّة.

---

(١) William Penn, *Some Fruits of Solitude* (London: Constable, 1926 [orig. 1693]), pp. 99-100.



فهذا المفهوم ينطوي على حالة يصل إليها المرء في حياته، في حين أنّ القيامة تتعدّى هذه الحياة. بمعنًى آخر، إنّ ما يوازي مفهوم **نيرفانا** (*nirvana*) في المسيحيّة هو مفهوم الحياة الأبديّة التي يمكن أن يبدأ المرء بعيشها منذ الآن. وينطوي كلا المفهومَين، بحسب مظهرهما في حياة القدّيسين المسيحيّين والبوذيّين، على الحبّ والتعاطف اللذَين يشملان الجميع.



الردّ على أليستر ماكغراث

كلارك بينوك

ما أوسع ما انشرح صدري لقراءتي آراء عالم لاهوت يقدر الرحمة الإلهيّة الواسعة حقّ قدرها! فالفرق بين هذه الآراء وبين ما يخالفها هو كالفرق بين الثرى والثريّا من حيث الرجاء الذي تبثّه في الإنسانيّة. فقرابة نهاية فصل ماكغراث، تتجلّى الفصاحة في كلّ لفظ من منطوقه، إذ يتحدّث عن أنّ اللّه يشاء خلاص العالم. وهو يخالف غايفيت وفيليبس في نظرتهما إلى الخلاص، فلا يجعله محصورًا في قلّة قليلة من الناس. لذلك، حين يصف ماكغراث التقييديّة، يقول إنّها نموذج لاهوتيّ «ذميم، إذ يحدّ فعل اللّه، ووحيه، وقدرته الخلاصيّة». أمّا هو، فيعتقد أنّ خلاص غير المسيحيّين ممكن، وأنّ اللّه قادر على إيصال غير المبشَّرين بيسوع إلى الإيمان به في هذه الحياة، وأنّ النعمة السابقة للخطيئة هي بمتناول كلّ نفس باحثة عن اللّه. ويتابع قائلًا إنّ فعل اللّه الخلاصيّ لا ينحصر بالتبشير بيسوع، بل إنّ اللّه قادر على تحقيق ما يريده بغضّ النظر عن المبشِّرين المسيحيّين. كما يعتقد ماكغراث أنّ الخلاص عامّ، مستشهدًا بقول الفيلسوف ستيوارت هاكيت، فأولئك الذين لم يصلهم كلام **الإنجيل** قد ينالون الخلاص إن استجابوا للحضرة الإلهيّة بإيمانهم. لذلك، ومع أنّ مقال ماكغراث ليس شموليًّا بالذات، لا ريب في أنّه شموليّ من الناحية السوتريولوجيّة.

لكنّ مقال ماكغراث يصير إقصائيًّا عند مقاربته الأديان الأخرى. بمعنًى آخر، تختلف مقاربة ماكغراث عن الشموليّة في تقييمها





لدور الدين الخلاصيّ. فهو يشبه الإقصائيّين من حيث إنّه لا يرى الدين مهبطًا للنعمة السابقة للخطيئة، بل يعتقد أنّ الروح يفعل فعله في جوانب العالم كلّها إلّا الدين. لذلك، يهتمّ ماكغراث بتأكيد فرادة الرسالة المسيحيّة، مواجهًا سعي التعدديّين إلى خلط الأديان وإجبارها على التجانس. وهو يشدّد على الفروقات بين الأديان، لا على القواسم المشتركة. وإن أردت تلخيص ما قلت، إنّ ماكغراث شموليّ من الناحية السوتريولوجيّة، لكنّه إقصائيّ في ما يتعلّق بدور الأديان في الخلاص.

وأنا أعترف بأنّ أمر المصطلحات مشكِل، إذ لم يعتمد قسم تحرير هذا الكتاب مصطلحات موحّدة. فمصطلح **الخصوصيّة** ليس المصطلح الذي قد أنتقيه أنا لوصف وجهة نظر ماكغراث أو غايفيت وفيليبس. فهو مصطلح فضفاض، ويمكن استخدامه لوصف كلّ فصل في هذا الكتاب، ما خلا فصل هيك، الذي لا يتّفق معنا على أنّ الخلاص يتأتّى من خصوصيّة يسوع المسيح. لذلك، أقترح وصف موقف ماكغراث بال«إقصائيّ غير التقييديّ». فهو موقف غير تقييديّ لرجائه الكبير، لكنّه إقصائيّ لأنّه لا يرى في الأديان الأخرى أيّ قيمة خلاصيّة. لكن من مساهمات هذا الكتاب اللاهوتيّة القيّمة أنّه يعرض شكلَين من أشكال الإقصائيّة، أحدهما تقييديّ والآخر غير تقييديّ. فالفرق بين النموذجَين محوريّ ولا يجوز إغفاله.

وفي الأحوال كلّها، لا بدّ لي من قول إنّ شموليّة ماكغراث السوتريولوجيّة تروق لي، كما أعجبني ردّه على اللاهوت التعدّديّ. لكن في حين يواجه هيك رهطًا يخالفونه، لم تكد آراءهم الثلاثة أن تعييه. وبالعودة إلى ماكغراث، هو يشدّد على فرادة الرسالة المسيحيّة، محذّرًا من مغبّة الإيمان بالخرافة التي تفيد بأنّ معتقدات



الأديان هي نفسها تقريبًا. وأنا، في الحقيقة، أوافقه، لكنّني لا أؤيّد تقاعسه عن رؤية أيّ حقّ أو نور في الأديان الأخرى. فالإقرار بالحقّ والنور في الأديان الأخرى لا يضرّ بفرادة الدين المسيحيّ، بل يرسي القواسم المشتركة ويبني جسور التواصل.

النعمة السابقة للخطيئة والأديان الأخرى

أمّا الشموليّة، فهي تختلف عن مقاربة ماكغراث في أنّها لا تتعامى عن رؤية فعل النعمة السابقة للخطيئة في الأديان الأخرى، مع أنّها تقرّ بفرادة الرسالة المسيحيّة. بمعنًى آخر، إنّ الشموليّة طرح يجمع بين العنصرَين، ولا يقرّ بواحد منهما دونًا عن الآخر. فيمكن أن يكون بين الأديان أوجه شبه واختلاف **أيضًا**. فلأنّني شموليّ، أنا مؤمن بفرادة الدين المسيحيّ، **وكذلك** بالقواسم المشتركة بين الأديان. بل أؤمن بأوجه الشبه والفروقات الدينيّة **معًا**. وأنا كنت أتمنّى لو بنى ماكغراث جسور التواصل الخلاصيّة بين المسيحيّة والأديان الأخرى بعد أن بيّن الاختلافات، وذلك خدمةً لعمل الإرساليّات.

لكنّني أعلم أنّ فعل ذلك ليس من دأب الإقصائيّين. فهم مولعون بالحديث عن الوحي العامّ، ولا ينفكّون يقولون إنّ اللّه يستقدم الناس إليه من كلّ مكان. لكن حين يصل الأمر إلى حضرة اللّه في الأديان الأخرى، ينكصون على أعقابهم، وقليلًا ما يتفوّهون بخير. فعلى أعينهم غشاوة تمنعهم من رؤية الأديان إلّا على أنّها أمارات الكدح الإنسانيّ، فلا يعتبرونها دليلًا على فعل النعمة الإلهيّة. وليست الأديان الأخرى موسومةً، بنظر الإقصائيّين، إلّا بوسم الخطيئة الإنسانيّة والإثم. كما أنّهم يعتقدون أنّ جوهر الأديان الأخرى





فاسد، ولا يمكن أن يكون له سمات إيجابيّة يمكن اعتبارها قواسم مشتركة بين الأديان.

لذلك، إنّ سلبيّة الإقصائيّين التي لا هوادة فيها تضعنا في حال عجيب. فهم يقولون إنّ روح اللّه يفعل فعله في كلّ مكان من العالم، منيرًا القلوب ودالًّا على اللّه. لكنّ الخلاص يبقى مستحيلًا في كنف الأديان عندهم. فلم عسى اللّه يكون حاضرًا لإنقاذ البشريّة جمعاء في جوانب الحياة كلّها، ما عدا الجانب الأهمّ، ألا وهو الجانب الدينيّ؟ بكلّ بساطة، لا يقبل ذلك عقل. ولم عسى اللّه يغيّب نفسه عن الجانب الأوّل الذي يلجأ الناس إليه، بحثًا عن معنى الحياة والرجاء؟ لذلك، ردّ المجمع الفاتيكانيّ على الإقصائيّة بمقاربة تترقّب الفعل الإلهيّ في الأديان الأخرى، ولا ترفض منه أيّ مظهر جائز ومقدّس. لا بل إنّ مقاربة المجمع تستفيد من المظاهر الجائزة والمقدّسة في الأديان الأخرى.

لكن يصعب قبول موقف الإقصائيّين ما داموا يقولون إنّ غير المسيحيّين يمكن أن ينالوا الخلاص، لكنّ طريقة تحقّق هذا الخلاص غامضة. فإن كانوا يقولون إنّ الروح يفعل فعله في كلّ مكان، جاذبًا الناس نحو اللّه، لم يستخفّون باحتمال أن يكون الروح فاعلًا في مجال الأديان؟ وإن كانت المشكلة في موقف غايفيت وفيليبس أنّهما لا يؤمنان بعموميّة النعمة السابقة للخطيئة، فإنّ مشكلة ماكغراث وغيره من الإقصائيّين تكمن في أنّهم يؤمنون بعموميّة النعمة السابقة للخطيئة، ثم يحدّونها بأيديهم. لكن لا بدّ من أن يكون الروح، معطي الحياة والمنعم، فاعلًا في الخليقة بأسرها، بما في ذلك الجانب الحياتيّ، والأخلاقيّ، **والدينيّ**. لذلك، أنا أؤمن أنّ النعمة عامّة، وأنّ الأديان **يمكن** أن تكون إطارًا للحبّ الذي يعرضه اللّه على البشر، ما





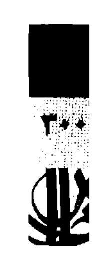
قد يهدي المؤمنين إلى حقيقة سرّ الوجود. كما أؤمن أنّ الروح يدأب على توجيه الناس كلّهم نحو اللّه ونعمه الآتية.

وأنا لا أختلق ما أقوله، بل إنّ **الإنجيل** هو الذي يتيح لنا إمكانيّة التفكير بهذه الطريقة. فاللّه قد فعل فعله في ملكي صادق، كاهن شاليم، الذي بارك أبرام واستلم منه عشر غنائمه. وكأنّ اللّه قد دبّر أمر لقاء أبرام بهذا القدّيس غير اليهوديّ ليفهم أب بني إسرائيل أنّه لا يستطيع - لا هو ولا ذريّته - احتكار اللّه لمجرّد أنّ اللّه قد اختاره. ثمّ إنّ الدين هو جزء ديناميكيّ من الحضارة الإنسانيّة، وهو يتطلّب نظرًا ثاقبًا. ففي حين أنّ الأديان قد تنطوي على مظاهر ظلاميّة، لا ينبغي لنا أن نتعامى عن إمكانيّة حضرة اللّه فيها. فيا ليت شموليّة ماكغراث السوتريولوجيّة تتوسّع لتصير شموليّةً كاملةً.

لاهوت ماكغراث الإصلاحيّ التجديديّ

قرابة نهاية مقال ماكغراث، هو ينبري لمدح اللاهوت الإصلاحيّ بما ينسجم مع إقصائيّته غير التقييديّة. فماكغراث يعتقد أنّ هذا اللاهوت قد ينفعنا لأنّه يؤيّد فكرة السلطان الإلهيّ الذي يعني أنّ اللّه لا يفتأ يلتمس الخاطئين لينقذهم، ولا يقبل أن يهزمه الكفر. لكنّني لست متأكّدًا من أنّ اللاهوت الإصلاحيّ قد يفيدنا إلّا إذا خضع هذا اللاهوت نفسه للإصلاح.

ثمّ إنّ فكر ماكغراث ليس إصلاحيًّا بالمعنى التقليديّ للكلمة. فإن كان ماكغراث حقًّا يعتقد أنّ اللّه يمنع الخاطئين من أن يعرقلوا مشيئته الخلاصيّة التي قضاها من أجلهم، كان ماكغراث ليكون من مؤيّدي العقيدة الخلاصيّة. لكنّنا نعرف من كلامه أنّه ليس كذلك.



فوفقًا لماكغراث، للخاطئين الحريّة الكاملة لرفض عرض اللّه الخلاصيّ. لكن ماذا عن قول كالفين إنّ نعمة اللّه الخلاصيّة لا تُقاوَم؟ وإذا أضفنا إلى فكر ماكغراث مفهومه عن النعمة العامّة السابقة للخطيئة، وعن «إمكانيّة» الخلاص العامّة، يتبيّن لنا أنّه أرمينيوسيّ أكثر من كونه إصلاحيًّا.

ثمّ إنّ اللاهوت الإصلاحيّ يفقد بعض بريقه حالما يتذكّر المرء عقيدة التعيين المسبق المزدوج[1] عند كالفن، وهي العقيدة التي أوقعتنا في ورطة التقييديّة أصلًا. فوفقًا لهذه العقيدة، إنّ اللّه لا يحبّ أولئك الذين لم يختر لهم الخلاص، ما يسوّغ التقييديّة السوتريولوجيّة. فلم عسانا نشغل بالنا بغير المبشّرين ما دام اللّه لا يحبّهم؟ وما دام اللّه ذو قدرة وسلطان، أليس هو الذي دبّر أمر عيش هؤلاء الناس في مناطق لن يسمعوا **بالإنجيل** فيها؟ فلو كان يريد خلاصهم، أما كان ليؤمّن الظروف المؤاتية لذلك؟ لذا، وباختصار، ينسجم اللاهوت الإصلاحيّ مع فكر غايفيت وفيليبس أكثر من انسجامه مع فكر ماكغراث.

ومع أنّ كالفن كان يؤمن بالوحي العامّ وبإمكانيّة معرفة اللّه بعيدًا عن **النصّ**، لم يكن يعتقد أنّ هذه المعرفة ستؤدّي إلى خلاص أيّ من حامليها. بمعنًى آخر، ليست هذه المعرفة خلاصيّةً. كما أنّ كالفن كان يقول إنّ الخطيئة قد غيّرت أثر الوحي العامّ إلى حدّ أنّه لم

(١) تفيد هذه العقيدة بأنّ اللّه قد شاء خلاص بعض الناس وهلاك بعضهم الآخر. [المترجم]





يعد قادرًا على توليد إلّا المزيد من التتبيب[1]. إنّما توجّه ماكغراث ليس كالفنيًّا في هذه المسألة.

لكن بما أنّ ماكغراث ليس كالفنيًّا، ما هو سرّ إشارته إلى اللاهوت الإصلاحيّ؟ إنّ معظم المؤمنين باللاهوت الإصلاحيّ في أوروبا، بمن فيهم ماكغراث نفسه، قد وافقوا على ما تضمّنته اتّفاقيّة ليونبيرغ التي أُقرَّت في العام ١٩٧٣، والتي نجمت عنها مراجعة جذريّة للفكر الكالفينيّ. وقد ألغت هذه الاتّفاقيّة عقيدة التعيين المسبق، وركّزت على الاختيار الإلهيّ للبشريّة جمعاء من خلال يسوع المسيح. وهذا يعني أنّ توجّه الملتزمين بالاتّفاقيّة يشبه توجّه كارل بارث. وباختصار، إنّ ماكغراث عالم لاهوت إصلاحيّ تجديديّ يشبه بفكره هندريكوس بيرخوف أو فنسينت برامر، لكن ليس جايمز باكر، أو روبرت تشارلز سبراول. هذا أمر إيجابيّ، وهو يفسّر قدرة ماكغراث على التحدّث عن اللاهوت الإصلاحيّ بما يخدم توجّهاته. وأنا ممتّن للاهوتيّين الإصلاحيّين في أوروبا لإدخالهم الإصلاحات على معتقداتهم، على أمل أن يحذو المزيد من إنجيليّي أميركا الشماليّة حذوهم.

---

(١) John Calvin, *Institutes*, 1.4; 1.5.11-15; 1.6.1.





الردّ على أليستر ماكغراث



ر. دوغلاس غايفيت وو. غاري فيليبس

يفنّد ماكغراث، في القسم الأوّل من فصله، التعدّديّة الدينيّة، ثمّ يناقش القيم والأهداف من الحوار بين الأديان. أمّا في القسم الثاني، فيتحدّث عن لاهوته الذي يقول إنّه قائم على مقاربة خصوصيّة. لذلك، سنتصبّ ملاحظاتنا على مناقشة انتقادته للتعدّديّة، وآرائه الخصوصيّة.

ماكغراث معارضًا التعدّديّة

لكم يستفيد التعدّديّون حين يوهمون الناس بأنّ إدراك المسيحيّين للأديان الأخرى هو أمر جديد. لكنّه في الواقع ليس جديدًا البتّة. وفي حين ليست التعدّديّة الدينيّة ظاهرةً جديدةً، لا شكّ في أنّها تكتسب أهميّةً غير مسبوقة اليوم نظرًا للأجواء الثقافيّة والفكريّة السائدة. أمّا إذا عدنا قرنَين إلى الوراء، فنرى أنّ مسيحيّي الغرب كانوا يميلون إلى تجاهل السياق التعدّديّ الذي ظهرت المسيحيّة في كنفه. وممّا يثير السخريّة أنّ المسيحيّين الأوائل لم يكونوا غافلين عن هذه الظاهرة، بل لعلّهم انجذبوا إلى المسيحيّة لأنّ التعدّديّة لم ترق لهم. أمّا اليوم، فباتت الدهشة تأخذ المسيحيّين لرؤيتهم وجهات النظر الدينيّة البديلة. لذلك، من الضروريّ أن نسلّط الضوء على الظروف الاجتماعيّة التي تغذّي الأجندة التعدّديّة. ويجدر ذكر أنّ الجزء الأكبر من مقال ماكغراث قد خُصِّصَ لهذه الغاية.

لكنّ انتقاده لبعض التعدّديّين البارزين فيه شيء من القصور.



فهو يتّهمهم بالـ«الغرور الضمنيّ» لتوهّمهم بأنّهم أصحاب الرواية الصحيحة عن العلاقة بين أديان العالم. لكن في الحقيقة، لا يسلم من هذه الصفة كلّ من يدّعي صحّة معتقداته الدينيّة، بمن فيهم الخصوصيّون أمثال ماكغراث، وأمثالنا. أمّا نحن، فنفضّل ألّا نستعمل صفة الغرور الضمنيّ. بل إنّ الأمر يتعلّق بمدى صوابيّة الاستنتاجات التي يخلص المرء إليها. فيجب ألّا يُتَّهَم أيّ موقف بأنّه غير أخلاقيّ أو دوغماتيّ من حيث المبدأ، بل إنّ ما قد يُلام عليه صاحب أيّ موقف هو عجزه عن تقديم الأدلّة على ما يدّعيه. لذلك، إنّ غرور التعدّديين ظاهر بالفعل، لكن ليس لادّعائهم معرفة الحقيقة، بل لما يلمّحون إليه، أحيانًا، من أنّ الخصوصيّين الذين يخالفونهم هم على قدر من السذاجة والبلادة. وهذا بالضبط ما يفعله هيك في فصله. لكن يمكن أن يدّعي المرء المعرفة، مع كونه على خطإ، من دون أن يكون متغطرسًا.

ثانيًا، لا شكّ في أهميّة أخذ ما لاحظه فتغنشتاين بالحسبان، من أنّ «خصوصيّات طريقة الحياة، أو **أسلوب الحياة**، تتحكّم بالطريقة التي ندرك من خلالها المفاهيم» كما هي واردة في المجتمعات الدينيّة. ويظهر أنّ التعدّديّين واثقون من أنّ المجتمعات المسيحيّة التقليديّة قائمة على مفاهيم خصوصيّة مختلفة. لكنّ ما يشكّك فيه التعدّديّون هو مدى **عقلانيّة** استمرار هذه المجتمعات على ما هي عليه. لذلك، نحن نحيّي رغبة ماكغراث في احترام الفروقات القائمة بين الأديان. لكن يجب التشديد على أنّ أيّ **طريقة** للعبادة والإيمان لا تكون منطقيّةً إلّا في ظلّ إطارها المفاهيميّ. فإذا كان هذا الإطار **خاطئًا**: أي باطلًا، لا يعود مهمًّا إذا كان للصيغة الخلاصيّة **في ظلّ** هذا الإطار أيّ معنى. فلعلّ مفهوم هيك التعدّديّ لطبيعة الخلاص




هو منطقيّ في إطاره الخاصّ، لكنّ الأدلّة تدحض هذا الإطار من أصله. وفي مقابل ذلك، إنّ إطار العقيدة والعبادات المسيحيّة التقليديّة تؤيّده الأدلّة، كما سنظهر في فصلنا[١].

ثالثًا، يسيء ماكغراث فهم المعيار السوتريولوجيّ الذي يعتمده هيك لمقارنة الأديان. فهيك لا يتحدثّ على قياس الأديان نسبةً إلى قدرتها السوتريولوجيّة، وأكبر دليل على ذلك أنّه يميّز بين الأديان التي سبقت العصر المحوريّ وتلك التي تلته. وهو لا ينكر الصبغة الدينيّة في الطقوس السابقة للعصر المحوريّ. كما أنّه يثمّن بعض جوانب هذه الأديان مع أنّها لا تتّسم بأيّ صفة خلاصيّة[٢]. لكنّه يجاهر بإدانة بعض المعتقدات والطقوس الدينيّة المعاصرة التي لا تستوفي شروط معياره السوتريولوجيّ المزعوم. من هذا

---

(١) ويثير مقصد فتغنشتاين مسألةً مثيرةً للاهتمام. فجون هيك ينتقد مجمع خلقيدونية لاستخدامه مصطلحات فلسفيّة عقيمة في تعريفه للتجسّد، انظر،

John Hick, *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age* (Louisville: Westminster/ John Knox, 1993), p. 45, pp. 47-48.

لكنّ هيك يتجاهل، بانتقاده هذا، الصلة بين أسلوب الحياة (*Lebensform*) في مجتمع المسيحيّين الأوائل، وهو الذي كان يعتمد، مباشرةً وحصريًّا، على العهد الجديد لفهم التجسّد، وبين مسيحيّي المجمع في القرن الخامس الميلاديّ، وهم الذين كانوا يتوخّون الأمانة تجاه النصوص الكتابيّة، مع استخدامهم لغةً ميتافيزيقيّةً تناسب عصرهم. وبما أنّ هذَين الجيلَين من المسيحيّين كانا يلتزمان بطريقة حياة مستقاة من العهد الجديد، تتّصل مفاهيمهما عن التجسّد، بغضّ النظر عن الاختلافات اللغويّة بينهما.

(٢) انظر،

John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London: Macmillan, 1989), pp. 21-35.



المنطلق، يدين هيك جماعة جيم جونز[١]، ولعلّه ينظر إلى عبادة الشيطان بالعين نفسها. بمعنًى آخر، ليس المعيار السوتريولوجيّ عند هيك إلّا أداةً لتصنيف الأديان على هواه[٢].

(١) قبل أن يؤسّس جونز جماعته الدينيّة، كان منجذبًا إلى الشيوعيّة، وقد هزّه الاضطهاد الذي كان الشيوعيّون يتعرّضون له في الولايات المتّحدة في خلال الخمسينيّات. لذلك، يُنقَل عنه أنّه قال: «تساءلت عن الكيفيّة التي قد تمكّنني من إظهار ميولي الماركسيّة، ثمّ قرّرت أنّ وسيلتي إلى ذلك تكمن في اختراق صفوف الكنيسة». فانضمّ جونز إلى كنيسة في إنديانابوليس، ثمّ أنشأ كنيسته الخاصّة في العامّ ١٩٥٤. وقد عقد جونز جلسات معالجة روحيّة زائفة لجذب الناس وأموالهم إليه. كما كان يدّعي معرفة الغيب عن طريق الاستعانة بمحقّقين يزوّدونه بالمعلومات المطلوبة سرًّا. ورفع جونز الشعارات البرّاقة من قبيل المساواة الطبقيّة والعرقيّة، وإطعام الفقراء، ومساعدة العاطلين عن العمل في الحصول على الوظائف. وبعد أن اكتسب جونز زخمًا بين الناس، صار يضيّق الخناق على أتباعه، طالبًا منهم قطع أيّ صلة بعوائلهم لأنّ الكنيسة هي عائلتهم. كما عمد إلى غسل أدمغتهم والتحكّم بتصرّفاتهم، ما دفع بعضهم للهرب من الجماعة. وبعد الشهادات التي أدلى بها هؤلاء، أحسّ جونز بالخطر، فانتقل مع أتباعه إلى غويانا في أميركا الجنوبيّة. وفي العام ١٩٧٨، زار عضو الكونغرس ليو ريان غويانا بعد أن شاعت الأخبار عن الانتهاكات الحاصلة في المعبد الذي أسماه جونز معبد الشعوب. وفي خلال زيارة رايان، أراد بعض أعضاء الجماعة الرحيل معه، فأطلق رجال الأمن النار عليهم، وقُتِل رايان. وفي اليوم التالي، طلب جونز من أتباعه قتل أنفسهم بواسطة السمّ، ثمّ انتحر، فكانت حصيلة القتلى ٩٢٠ شخصًا. [المترجم]

(٢) Ibid., p. 217.



خصوصيّة ماكغراث

وبالعودة إلى ماكغراث الخصوصيّ، ما رأيه بمصير غير المبشّرين؟ يقول ماكغراث في موضع سابق إنّ **كلّ** الذين يستجيبون بإيمانهم بعد أن يُبَشَّروا **بالإنجيل** صراحةً سوف يخلَصون، لكنّ ذلك لا يعني أنّهم **الوحيدون** الذين سيخلَصون. وتجدر الإشارة إلى أنّ ما قاله ماكغراث محكم من الناحية المنطقيّة. أمّا الآن، فلنطرح القضيّتَين المنطقيّتَين التاليتَين:

١- كلّ الذين يستجيبون بإيمانهم لكلمة **الإنجيل** الصريحة سيخلَصون.

٢- وحدهم الذين يستجيبون بإيمانهم لكلمة **الإنجيل** الصريحة سيخلَصون.

من الواضح أنّ القضيّة الأولى لا تستدعي صحّة القضيّة الثانية. بذلك، تكون نتيجة القضيّتَين ما يلي:

٣- القضيّة الأولى لا تستدعي صحّة القضيّة الثانية.

خير إن شاء اللّه. أمّا الآن، فلنفترض قضيّةً رابعةً:

٤- بعض الذين لا يستجيبون بإيمانهم لكلمة **الإنجيل** الصريحة سيخلَصون.

لكنّنا سنرتكب خطأً منطقيًّا إن استنتجنا القضيّة الرابعة من القضيّة الثالثة. فالقضيّة الأولى لا تستدعي القضيّة الثانية، لكنّ هذا لا يعني صحّة القضيّة الرابعة. لذلك، قد تكون القضيّة الثانية صحيحةً.



ومن الواضح أنّ القضيّتَين الثانية والرابعة هما متناقضتان، ولا يمكن أن تجتمعا. فإذا كانت الثانية صحيحةً، هذا يعني بطلان الرابعة، وإذا كانت الرابعة صحيحةً، فالثانية باطلة. لكن كيف نحدّد أيّهما هي الصحيحة؟ إنّ المعيار هو المصدر الأساس الذي جعلنا نصدّق القضيّة الأولى؛ ألا وهو **الإنجيل**. بمعنًى آخر، لا يمكننا حلّ هذه المعضلة بالاعتماد على المنطق فقط، بل نحن بحاجة إلى معلومات أخرى مرجعنا الأساس فيها هو **الإنجيل**.

بناءً على ما سبق، فلنفترض أنّ القضيّة الثانية لا تدعمها أدلّة **كتابيّة** كافية. هل يعني ذلك صحّة القضيّة الرابعة حكمًا؟ حتمًا لا. لكن إن كانت الأدلّة **الكتابيّة** لا تدعم أيًّا من القضيّتَين، بم نؤمن عندئذ؟

في الحقيقة، ليس الخيار محصورًا بالقضيّتَين الثانية والرابعة. فقد يمتنع المرء عن الإيمان بالقضيّتَين معًا. ولا ريب في جاذبيّة هذا الخيار للوهلة الأولى. لكنّ الاختيار بينهما مفصليّ، إذ ينطوي بتّ أمر أيّ من هاتَين القضيّتَين على تداعيات جسيمة. وهو يضع مسؤوليّتنا تجاه **الإنجيل**، بكوننا شهودًا على صحّته، على المحكّ. فعلى سبيل المثال، إن اعتقد أحدهم صحّة القضيّة الرابعة، قد ينتهي به الأمر بالتشكيك في ضرورة التبشير. وقد يفترض صاحبنا، كما افترض ماكغراث من قبله، أنّ «[اللّه] غنيّ عن التبشير بيسوع». وتجدر الإشارة إلى أنّ علاقة الخلاص بالإيمان ستتغيّر في ذهن المرء تبعًا للقضيّة التي سيختار تصديقها.

وبما أنّ الاختيار هو على هذا القدر من الأهميّة، من السفه أن يمتنع المرء عن الإيمان بأيّ من القضيّتَين. فما العمل؟ إذا نظرنا إلى



الجانب العمليّ المحض، من الحكمة اعتقاد أنّ الذين يستجيبون بإيمانهم لكلمة **الإنجيل** الصريحة هم من سيخلَصون. فالقضيّة الثانية قابلة للإبطال بما أنّها مستخلَصة من موقف يمكن أن يكون صحيحًا، مع أنّه لم يُثبَت أو يُنفَى حتّى الآن. لكنّها ليست باطلةً بما لا يقبل الشكّ. كما أنّ القضيّة الثانية ليست أقلّ حظًّا من الرابعة من حيث إمكانيّة إثبات صحّتها.

لكن ما رأي ماكغراث بالقضيّة الرابعة؟ هو يعتقد أنّ اللّه، ذا السلطان، ليس ملزمًا بأن يجعل الخلاص بمتناول الناس بمقتضى القضيّة الثانية. كما يقول إنّ اللّه قد يوصل بعض الناس إلى **الإنجيل** من دون أن يحتاج إلى «التبشير بيسوع صراحةً». ويزعم أنّ العديد من المسلمين، في الدول الإسلاميّة التي يستحيل التبشير **بالإنجيل** فيها، يصيرون «مسيحيّين بعد أن يخاطبهم المسيح الذي قام من بين الأموات في عالم الرؤيا والأحلام».

لكن لا علم لنا إذا كان زعم ماكغراث الأوّل صحيحًا بالفعل. ففي حين لا شكّ عندنا في السلطان الإلهيّ، نحن نعلم أنّ اللّه لا يقدر على إنجاز بعض الأمور لأنّ إنجازها مستحيل بكلّ بساطة. فحتّى اللّه كلّيّ القدرة لا يستطيع أن يخلق دائرةً مربّعةً. ومن المنطلق نفسه، قد تستلزم طبيعة نفوس المعاندين، مضافةً إلى مقتضيات العدل الإلهيّ، أن يحدّ اللّه وسائله الخلاصيّة[١]. فإذا قلنا ذلك،

(١) للاطّلاع على الإجابة عن السؤال: «هل اللّه مجبر على تخليص الناس بالطريقة التي اختارها لتخليصهم بالفعل؟» انظر،

Richard Swinburne, *Responsibility and Atonement* (Oxford: Clarendon Press, 1989), pp. 148-162.



نكون أسلمنا أمرنا كلّه إلى اللّه. فبما أنّ اللّه قد اختار وسيلةً خلاصيّةً معيّنةً، لا بدّ من أن يحدّ ذلك من سماحته. ثمّ ألسنا نعرف الشروط التي شرطها اللّه على البشر لتحقّق الخلاص، من أن يؤدّي المبشِّر مهمّته ويؤمن المبشَّر بالبشارة التي تلقّاها (**رو** ١٠:٩-١٥)؟

أمّا في ما يتعلّق بزعم ماكغراث الثاني، فمن الملحوظ أنّ الآيات التي استشهد بها تنطوي على نوع من أنواع الوحي الخاصّ، وتتناول أمورًا حدثت قبل التجسّد. كما أنّنا لم نطّلع على أيّ دليل يشير إلى أنّ العديد من المسلمين قد آمنوا بيسوع المسيح بلا تدخّل أيّما إنسان. وحتّى إن كان من دور للرؤى والأحلام في خلاص بعض الناس، يجب التحقّق من تفاصيل الموضوع. ونحن سنكون شاكرين لماكغراث إن زوّدنا بمصادر معرفته عن هذه الظاهرة.

كما ينتقد ماكغراث بعض النماذج اللاهوتيّة التي تصرّ «على أنّ من يستجيبون لكلمة **الإنجيل** الصريحة هم الذين سينالون الخلاص». لكنّ قوله هذا يستدعي عددًا من الردود. أوّلًا، ليس «إصرارنا» نابعًا من اعتقادنا أنّ موقفنا غير قابل للطعن. لذا، نأمل ألّا يكون هذا مقصد ماكغراث. فكما نقول في موضع آخر من هذا الكتاب، إنّ موقفنا قابل للنقاش، ولا داعي لأن يكون معتقدنا نابعًا من الدوغماتيّة.

ثانيًا، لا بدّ من سؤال ماكغراث عمّا إذا كان يصرّ على أنّ بعض أبناء الجيل الحاليّ الذين لم يسمعوا **الإنجيل** سيخلصون، وذلك لأنّه يلمّح بذلك، إذ يقتبس قول ستيوارت هاكيت، موافقًا على ما قاله. ويظهر، للوهلة الأولى، أنّ هاكيت **يستنتج**، من المقدّمات المنطقيّة التي يقبلها ماكغراث، أنّ بعض الذين لن يسمعوا **الإنجيل**

أبدًا سيخلصون. لكنّ حجّة هاكيت لا تثبت شيئًا، إذ إنّ مقدّمتَيه شرطيّتان، ونتيجته غامضة. فهو لا يقول إلّا إنّ هؤلاء الناس **مؤهّلون** لنيل الخلاص. لكن هل يقصد بذلك أنّهم سينالون الخلاص بالفعل؟ وبصرف النظر عن الإجابة، سيكون من المثير للاهتمام أن نعرف إذا ما كان ماكغراث يوافق على ما استخلصه هاكيت حين قال:

«في العالم بعض الأشخاص الذين لا نعرفهم، والذين يؤمنون بأديان أخرى. وأذهانهم مشوّشة، بدرجات مختلفة، بسبب ارتكابهم أخطاءً مختلفةً عن أخطائنا. لكنّهم، بغضّ النظر عن هذه العيوب المفاهيميّة كلّها، يؤمنون باللّه الحقّ بصدق يوازي صدقنا»[١].

فإن كان ماكغراث موافقًا على ذلك، يكون أقرب إلى موقف بينوك من موقفنا[٢].

ثالثًا، يقول ماكغراث قولًا غليظًا إذ يصرّح بأنّ معتقدنا «يستبعد الأغلبيّة العظمى من الناس الذين قد وُلِدوا يومًا»، إذ يوحي قوله هذا بأنّنا لا نكترث لأمر غير المخلَصين. إنّما نحن نعتقد أنّ عناية اللّه بخلقه تمتدّ لتشمل غير المخلَصين كلّهم، بمن فيهم أولئك الذين

---

(١) Stuart C. Hackett, *The Reconstruction of the Christian Revelation Claim: A Philosophical and Critical Apologetic* (Grand Rapids: Baker, 1984), p. 246.

(٢) نحن نقول ذلك نظرًا إلى أنّ ماكغراث يشارك بينوك المزيد من آرائه. فعلى سبيل المثال، لا إشكال عند ماكغراث في أن يكون إيمان غير المبشَّر بيسوع «مفتقرًا إلى صفة الإيمان المسيحيّ المطّلع والمتكامل»، وكأنّ وظيفة المبشِّر تقتصر على إعطاء معنًى أعمق لواقع قائم بالفعل. لكن لسيت تلك الغاية المقصودة من التبشير كما وردت في الإنجيل.



سمعوا البشارة ورفضوا أن يؤمنوا بها. وإن اعتقد أيّ عالم لاهوت أنّ اللّه قد شرط الإيمان الصريح بيسوع المسيح شرطًا لخلاص أيّ فرد من أفراد هذا الجيل، لا يكون في طور استبعاد أيّما أحد من الخلق من حدود الخلاص. كلّ ما في الأمر أنّه يكون قد ذكر شروط الخلاص التي يعتقد أنّ اللّه فرضها. ومن المرجّح أنّ الواثقين من أنّ اللّه لن يمنع خلاصه عن غير المبشَّرين هم الذين ينفون الحاجة إلى التبشير **بالإنجيل**. لذلك، يقول ماكغراث: «لا يمكن قول إنّ عجز البشر عن التبشير بيسوع يعود إلى عجز اللّه عن تخليص بني الإنسان». لكن ما هو وزن عجزنا عند ماكغراث؟ وما مدى أهميّتنا في إيصال أفراد جدد إلى ملكوت اللّه؟

رابعًا، لا يعني العجز عن التبشير بيسوع عجز اللّه عن تخليص الناس حكمًا، **وإن كان الذين يؤمنون وحدهم الذين سيخلصون فعلًا**. ومن الجدير بالذكر أن نظريّة المعرفة الوسطيّة قد تفسّر العدل في أن يمنع اللّه الخلاص عن غير المؤمنين بيسوع المسيح، بغضّ النظر عمّا إذا سمعوا **الإنجيل** أم لم يسمعوه. فلعلّ اللّه قد دبّر الأمر بحيث لا يسمع **الإنجيل** بالفعل إلّا من سيؤمن به عندما يسمعه. في هذه الحالة، يكون كلّ شخص مات ولم يسمع **الإنجيل** من أولئك الذين ما كانوا ليؤمنوا به لو سمعوه[1].

---

(١) انظر:

William Lane Craig, «No Other Name: A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation Through Christ,» *Faith and Philosophy* 6 (April 1989), pp. 172-188.

كما كان القدّيس أوغسطينوس يقول: «أحبَّ يسوع تعيين الوقت الذي سيظهر فيه، والناس الذين سيبثّ عقيدته في ظهرانيهم، لعلمه بالأوقات والأمكنة التي =



بمعنًى آخر، يقتضي السلطان الإلهيّ أن **يسمع الإنجيل** كلّ من **سيؤمن به** حين يسمعه. فجميعنا نتّفق على أنّ ديّان الأرض كلّها سيجري عدلًا (**تك** ١٨:٢٥)، مع اجتنابنا الوقوع في فتنة اشتراط ماهيّة هذا العدل، والتزامنا بأنّ اللّه قد بيّن لنا الكثير ممّا ينوي فعله. وقد تجول في أذهاننا تساؤلات عمّا إذا كانت أفعال اللّه التي يبيّنها لنا متماشيةً مع ما نراه عدلًا. لكنّ حقيقة أنّنا لا نفهم كلّ ما نرغب في فهمه لا تعفينا من قبول ما بيّنه اللّه لنا وأفهمنا إيّاه بالفعل. ولا مرية من أنّنا سنختلف في ما بيّنه اللّه وفي ما يجوز لنا أن نؤمن به. لذلك، لا ريب في استحباب تواصل الحوار.

= سيؤمن فيها الناس به». انظر،

«Letter to Deogratias,» par. 14; *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church,* ser. 1, vol. 1, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Eerdrnans, 1974; orig. 1886), p. 418.



خاتمة الفصل الثالث

أليستر ماكغراث

في ما يلي، سأخاطب الأستاذ هيك بالتحديد بما أنّ فصله وما تلاه من ردود كان الدافع وراء هذا الكتاب. ولقد بيّن حوارنا تعدّد المقاربات الإنجيليّة التي تتناول التعدّديّة الدينيّة، كما بيّن استياء الإنجيليّين من الأجندة التعدّديّة. وفي الختام، سوف أربط الموقف الإنجيليّ بالاتّجاهَين اللذَين باتا متجذّرَين في لاهوت التسعينيّات؛ أي اتّجاه ما بعد الحداثة، واتّجاه ما بعد الليبراليّة.

حالة الـ«ما بعد»

كما أقول في كتابي (*Evangelicalism and the Future of Christianity*)، إنّ الوقت الراهن لهو خير وقت جاء على الإنجيليّين[١]. فالثوابت البالية التي قام عليها عصر التنوير، بما أفرزه من علائق فكريّة، هي إلى زوال. كما صار معروفًا أنّ البديهيّات القديمة، من قبيل «التجربة»، و«الدين»، و«العقلانيّة»، ليست إلّا مفاهيم خاصّةً بسياق محدّد. وليس مفهوم «التجربة الإنسانيّة المشتركة» إلّا خيالًا من خيالات التجريبيّة، مثلما أنّ مفهوم «العقلانيّة الكونيّة» ليس إلّا حلم يقظة عقيم يستغرق فيه العقل. كما أنّ السرديّات الكبرى (meta-narratives) التجريبيّة أو

---

(١) Alister E. McGrath, *Evangelicalism and the Future of Christianity* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995).



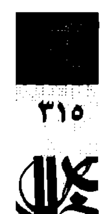
الثقافيّة[١] – إن أردت استعمال مصطلح من مصطلحات عصر ما بعد الحداثة – هي قاصرة، في أحسن الأحوال. كما أنّها قد تصير مدعاةً للقمع. ثمّ إنّ التعدّديّين الليبراليّين السابقين كانوا يعتقدون أنّ بعض المفاهيم، من قبيل «الدين» و«الحضارة»، هي عموميّات تقوم عليها المسيحيّة غير الخصوصيّة على أنواعها. أمّا اليوم، فقد صار معروفًا أنّ هذه المفاهيم هي تراكيب وضعيّة تعكس مجموعةً من الافتراضات الغربيّة المسبقة.

وما عاد «تغطرسًا» أو «استبدادًا» أن يعتقد أحدنا أنّ اللاهوت المسيحيّ هو رحلة بحث عن صيغة لاهوتيّة خصوصيّة مقبولة. فقد ظهرت نزعة ما بعد الليبراليّة، مرتبطةً بكليّة اللاهوت في جامعة يال، ليمتدّ نفوذها إلى الأوساط اللاهوتيّة الغربيّة عمومًا. وصارت هذه النزعة دليلًا على أنّ مصداقيّة الليبراليّة، على المستويَين الفكريّ والثقافيّ، قد تزعزعت. فنزعة ما بعد الليبراليّة تحترم فرادة الدين المسيحيّ، لا بل تحتفي بهذه الفرادة. من هذا المنطلق، هي ترى اللاهوت المسيحيّ على أنّه تعبير عن سمات الدين المسيحيّ المميّزة.

وتقوم نزعة ما بعد الليبراليّة على حجّة محوريّة تروق للإنجيليّين بشدّة. تفيد هذه الحجّة بأنّ مؤيّدي اللاهوت الليبراليّ يضطرّون أنفسهم إلى إرساء أسس لاهوتهم على جانب من الجوانب الحياة

---

(١) في فكر ما بعد الحداثة، تعتبر السرديّات الكبرى (meta-narratives) سرديّات عن السرديّات، بمعنى أنّها أفكار مجرّدة ترمي إلى تفسير التجارب التاريخيّة والمعرفيّة تفسيرًا كاملًا. [المترجم]



العامّة، مثل المفاهيم الفلسفيّة و«التجربة الإنسانيّة المشتركة». ففي حين ترمي هذه المصطلحات والمفاهيم إلى تقريب الدين المسيحيّ من أذهان العلمانيّين، مع بعدها عن نصّ **الكتاب المقدّس**، هي تطمس معالم المسيحيّة المميّزة. ثمّ إنّ الليبراليّة تستمع إلى الثقافة العلمانيّة عوضًا من أن تخاطبها، جاعلةً العلمانيّة مقبولةً عند المسيحيّين، بدلًا من أن تقرّب المسيحيّة إلى العلمانيّين.

أمّا نزعة ما بعد الليبراليّة، فهي تسعى إلى تحرير علم اللاهوت من الافتراضات المسبقة التي لا تمتّ **للكتاب المقدّس** بصلة. لذلك، ينبغي للإنجيليّين أن يقابلوها بالترحاب. فالإنجيليّون ومؤيّدو نزعة ما بعد الليبراليّة تجمع بينهم مخاوف تشبه تلك التي ذكرها كارل بارث. فبارث يتحدّث عمّا قد يؤدّي إليه اعتماد لاهوت قاصر من تطفّل مفاهيم غريبة على الفكر المسيحيّ، الأمر الذي قد يكبّله أو يحطّ من قدره[1].

---

(١) وهذا يعني أنّ الإنجيليّين يستطيعون التحالف، إلى حدّ ما، مع مؤيّدي نزعة ما بعد الليبراليّة. فهذه النزعة تشدّد على كون النصّ المصدر المعياريّ الوحيد للاهوت ونمط الحياة المسيحيّ. لكنّ ذلك لا يعفي المدافعين عن العقيدة المسيحيّة من العمل على تحديد أوجه الشبه بين الإنجيل، وبين التجربة الإنسانيّة، والعقل، والثقافة، لكونها صلات وصل يستطيع المذهب الإنجيليّ الاستفادة منها. ولا ينبغي التخلّي عن المصطلحات والمفاهيم البعيدة عن النصّ فقط من أجل تفسير سمات المسيحيّة الخاصّة وتقريبها من أذهان العلمانيّين. انظر،

David F. Ford, «The Best Apologetics Is a Good Systematics: A Proposal About the Place of Narrative in Christian Systematic Theology,» *Anglican Theological Review 67* (1985), pp. 232-253; William Werphehowski, «Ad Hoc Apologetics,» *Journal of Religion* =

أمّا الليبراليّون الذين ينتقدون هذه النزعة، فيتّهمونها بالعودة إلى «الأدبيّات الانعزاليّة»، أو «المذهب الإيمانيّ»[١]، أو «العصبيّة»، لمجرّد تركها المعايير الكونيّة العامّة لتصنيف القيم والعقلانيّة. ومن المثير للاهتمام أنّ هؤلاء الليبراليّين أنفسهم يأبون الإقرار بأنّ عصر التنوير قد انقضى، وأنّ أيّ «لغة كونيّة» أو «تجربة إنسانيّة مشتركة» ما هي إلّا محض خيال يشبه «جزيرة روبنسون كروزو الخياليّة»[٢]، كما يقول الفيلسوف هانز جورج غادامر. ويرفض الليبرليّون أيّ نوع من أنواع الأسسيّة (Foundationalism)[٣]، سواءً كانت دينيّةً أم فلسفيّةً[٤]. بمعنًى آخر، تقبّل مؤيّدو ما بعد الليبراليّة موت عصر التنوير. أمّا الليبراليّة، فمثلها كمثل دجاجة قُطِع رأسها منذ زمن غير بعيد، فجعلت تتخبّط في أرجاء الساحة الفكريّة، مستميتةً في البحث عن أساس متين تستند إليه في عالم ما عاد يقبل وجودها.

= *66* (1986), pp. 282-301; Benno van den Toren, «A New Direction in Christian Apologetics,» *European Journal of Theology 2* (1993), pp. 49-64.

(١) إنّ المذهب الإيمانيّ هو نظريّة معرفيّة تقوم على انفصال الإيمان عن العقل، لا بل وعلى تعارضهما حتّى. [المترجم]

(٢) هذا المثل مستوحًى من رواية **روبسون كروزو** (*Robinson Crusoe*) للكاتب دانيال ديفو. وتدور أحداث الرواية حول روبنسون كروزو الذي علق على جزيرة مهجورة بعد أن غرقت سفينته في البحر. [المترجم]

(٣) تفيد الأسسيّة (Foundationalism) بأن بعض المعتقدات هي أساس لمعتقدات أخرى تستقي منها منزلتها الإبستيمولوجيّة. ومن الأمثلة على المعتقدات الأساس: البديهيّات. [المترجم]

(٤) للاطّلاع على علاقة الأسسيّة باللاهوت، انظر،

D. Z. Phillips, *Faith after Foundationalism* (London: Routledge, 1988).



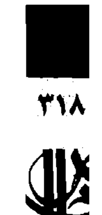
ويبدو أنّ الليبراليّة لم تفطن لولادة نزعة ما بعد الليبراليّة، فهي تؤثر العيش في الماضي على مواجهة ضراوة عالمنا. أمّا مؤيّدو ما بعد الليبراليّة، فيُشهَد لهم ترك المعايير والقيم الكونيّة وما يرتبط بها من مظاهر ثقافيّة. لكنّ نقّاد هذه النزعة يفضّلون الاستغراق في لواعج الحنين إلى أسطورتَي «اللغة الكونيّة» و«الخطاب العامّ».

وكما قالت ماري ميدجلي، إنّ «اللغات الكونيّة لأضحوكة مؤسفة». فعلى كونيّتها، لا ينطق بها أحد(١). ويشبه انتقاد نزعة ما بعد الليبراليّة لتخلّيها عن مفهوم «الخطاب العامّ» تبكيت طفل لكفّه عن الإيمان بـ«سانتا كلوز» (Santa Claus)(٢). ولعلّ الإيمان بـ«سانتا كلوز» وهم حسن يبعث على الطمأنينة والراحة، لكنّه يظلّ وهمًا. لذلك، ما انفكّت نزعة بعد الليبراليّة تعلن أنّ وهم «المعايير الكونيّة» قد ينقلب لساعته، فيصير مصداقًا للإمعان في القمع. فقد يرغمنا هذا المعيار على الانصياع للنظريّة، وطمس الفرادة الدينيّة، تعنّتًا، وتشبّثًا بالقناعة المسبقة بأنّ الأديان كلّها تتحدّث عن الشيء نفسه. لذلك، يأتي تأكيد ميزة الدين المسيحيّ ردًّا على وهم الكونيّة، وإدراكًا لهويّة الدين المسيحيّ الفريدة.

---

(١) Mary Midgley, *Beast and Man* (New York: Meridian, 1980), p. 306.

(٢) سانتا كلوز (Santa Claus)، أو بابا نويل (*Papa Noël*) هو اسم شخصيّة خياليّة مرتبطة بعيد الميلاد. أمّا قصّته، فهي كما يلي: يوزّع بابا نويل (*Papa Noël*) في ليلة العيد الهدايا على الأولاد المهذّبين، قادمًا من القطب الشماليّ على مزلجة تجرّها حيوانات الرنّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ شخصيّة سانتا كلوز (Santa Claus) مستوحاة من قصّة القدّيس نيقولاوس الذي كان يطوف على الفقراء والمحتاجين ليلًا ليوزّع عليهم الهدايا من دون أن يعرفوه. [المترجم]



وللسبب نفسه، صار شائعًا في الأوساط اللاهوتيّة الأكاديميّة التسليم بأنّ المسيحيّة هي فريدة من نوعها **حقًّا**، وأنّ أيّ تعامل معها يجب أن يكون على هذا الأساس. كما يزداد الإقرار العلمائيّ بأنّ أيّ نظرة كونيّة تنكر هذه الفرادة ينبغي رفضها لمخالفتها الوقائع الملحوظة. ففي نهاية المطاف، لم يُصلَب يسوع المسيح لأنّه كان يكرّر شيئًا يعرفه الجميع. لذلك، رُفِع الحظر عن فرادة الدين المسيحيّ مع اندراس عصر التنوير وملحقاته الفكريّة، بما فيها الليبراليّة والتعدّديّة. وما عاد ادّعاء **اختلاف** شيء ما عن غيره مجانبةً للعقل. ولا ريب في أنّ اليهود مميّزون، إذ لهم سيرة مميّزة ومجموعة قيم خاصّة. ومن المنطلق نفسه، إنّ المسيحيّين مميّزون، ولهم سيرة مميّزة، ومجموعة قيم خاصّة[1]. لكن في خضمّ أجواء ما بعد الليبراليّة هذه، باتت مقاربة الأستاذ هيك تبدو قديمةً وباليةً أكثر فأكثر.

الدين كما يفهمه هيك

يستنكر الأستاذ هيك فصلي، لأنّه يتضمّن «سجالًا يستهدف التعدّديّة الدينيّة». ولكم هي لطيفة كلمة «سجال»، إذ توحي بمعتوه تثور ثائرته وهو يتشدّق بالترّهات المسيئة والباطلة يمنةً ويسرةً بغية النيل من موقف مبنيّ على الدراسة والاطّلاع. لكن يظهر هذا الكتاب، بوضوح منقطع النظير، مدى فساد الموقف التعدّديّ. فأنا قد فنّدت الموقف التعدّديّ من خلال نقد مطّلع وعلميّ. أمّا الأستاذ هيك، فلا شيء من ردّه يبرّئ التعدّديّة من عجزها عن

(١) Stanley Hauerwas and William H. Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony* (Nashville: Abingdon, 1989), p. 18.



احترام الأديان على ما هي عليه.

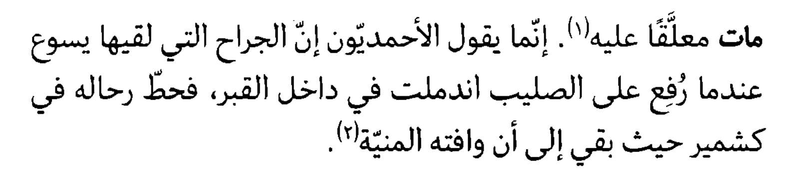
ولتبيان تعدّديّة الأديان بما لا يقبل الشكّ، اسمحوا لي بأن أورد جناسًا لتلطيف الأجواء، **فأعلّق** على الموضوع، وأسألكم سؤالًا مفصليًّا واحدًا: «هل **عُلِّق** يسوع على خشبة؟» بمعنًى آخر، هل مات يسوع مصلوبًا؟ لا ريب في إصرار المسيحيّين على حدوث ذلك. كما يؤكّدون عظم دلالة الحدث بالنسبة إلى العالم بأسره على صعيدَي إدراك البشر للّه وخلاص الإنسانيّة.

أمّا الإسلام، فموقفه مغاير تمامًا. ونقول، توخّيًا للدقّة، إنّ في الإسلام وجهتَي نظر مختلفتَين حول هذا الموضوع. فإذا أردنا البدء بالنظرة التقليديّة، هي تفيد بأن اليهود لم يقتلوا يسوع ولم يصلبوه، بل ﴿شُبِّهَ لَهُمْ﴾[1]، ورفعه اللّه إلى السماء. أمّا من صُلِب، فهو شخص آخر. وتحمل آية ﴿شُبِّهَ لَهُمْ﴾ معنيَين: فإمّا أنّ اليهود قد ظنّوا أنّ الشخص الذي مات على الصليب هو يسوع، أو أنّهم ظنّوا أنّ الشخص الذي رُفِع على الصليب قد كان يسوع. أمّا الجماعة الأحمديّة[2]، بفرعَيها القادبانيّ واللاهوريّ، فهي تفسّر الآية المذكورة بقولها إنّ يسوع هو الذي عُلِّق على الصليب بالفعل، لكنّها تنكر أنّه

(١) سورة **النساء**، الآية ١٥٧. وللمزيد من المعلومات حول هذه المسألة، انظر،
Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur'an* (London: Sheldon Press, 1965).

(٢) تأسّست الجماعة الأحمديّة على يد ميرزا غلام أحمد القادبانيّ في العام ١٨٨٩ في الهند. وما لبث أن انقسمت الجماعة بعد موت خليفة مؤسّسها، حكيم نور الدين، إلى قاديانيّة ولاهوريّة، على إثر خلافات داخل الجماعة. ويزعم الأحمديّون أنّ غلام أحمد قد أسّس الجماعة امتثالًا لأمر اللّه، وهو المسيح الموعود والمهديّ المنتظر في آن واحد. [المترجم]





مات معلَّقًا عليه[١]. إنّما يقول الأحمديّون إنّ الجراح التي لقيها يسوع عندما رُفِع على الصليب اندملت في داخل القبر، فحطّ رحاله في كشمير حيث بقي إلى أن وافته المنيّة[٢].

ولا مرية من أهميّة هذه المسألة، إذ لموت يسوع المسيح على الصليب أو عدمه دلالة محوريّة من الناحيتَين التاريخيّة واللاهوتيّة. وإذا أردنا البدء بالناحية التاريخيّة، لا يمكن أن يكون **العهد الجديد والقرآن** كلاهما على حقّ. لذلك، تعني صحّة أحدهما، من الناحية التاريخيّة، زيف ادّعاء الآخر. وتجدر الإشارة إلى أنّ النظرة التاريخيّة لا تهتمّ بمعرفة أيّ الكتابَين هو على حقّ، بل ما يهمّها استحالة كون **الروايتَين** على حقّ[٣]. ولا ريب في أهميّة الناحية اللاهوتيّة. فإن لم يمت يسوع على الصليب، تصبح العديد من المعتقدات المسيحيّة الأصيلة موضع شكّ. فكما يقول الكاتب الأحمديّ محمّد ظفر الله

---

(١) انظر،

Malik Ghulam Farid. ed., *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* (Rabwah, Pakistan: Oriental and Religious Publishing Co., 1969), p. 232.

وكما يقول محرّر الكتاب المذكور، في الحاشية رقم ٦٩٧، لا تنفي ترجمة هذه الآية أنّ يسوع رُفِع على الصليب، لكنّها ترفض موته على الصليب رفضًا قاطعًا.

(٢) للاطّلاع على كتاب ميرزا غلام أحمد، مؤسّس الجماعة الأحمديّة، انظر،

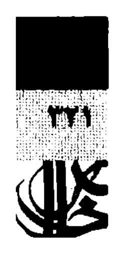
Jesus in India (Tilbury: Islam International, 1989).

وللاطّلاع على كتاب محوريّ عند الجماعة الأحمديّة، راجع،

Jesus in Kashmir (London: London Mosque, 1977).

(٣) راجع الحواشي في،

Parrinder, *Jesus in the Qur'an*, p. 116.



خان (١٨٩٣م-١٩٨٥م):

«بمجرّد أن يَثبُت أنّ يسوع لم يمت على الصليب ميتةً ملعونةً[١]، وأنّه لم يحمل خطايا الإنسانيّة، ولم يقم من الموت، ولم يُرفَع إلى السماء، ولم يقدّم نفسه كفّارةً عن خطايا الناس كلّهم، تنهار دعائم اللاهوت الكنسيّ من أساسها»[٢].

وبصرف النظر عن نفور الأحمديّين من المسيحيّة عمومًا، تبقى المسألة التي أثارها ظفر اللّه خان في غاية الأهميّة. فإن لم يمت يسوع المسيح على الصليب، تتهدّم أسس **الإنجيل**.

لكنّ الاختلاف هو في موضوع تاريخيّ بسيط، وإن مهمًّا. أمّا إنكار الاختلاف من أصله، فيعني استبدال المعاندة والذرائع الواهية بالمحاججة المنطقيّة. فالاختلاف الصادق في أمر معيّن ليس إثمًا. ثمّ إنّ الاستعداد للاعتراف بالاختلافات يدحض الانتقادات الموجّهة للحوار بين الأديان من أنّه يرفض الاعتراف بالفروقات الدينيّة الحقيقيّة. ولا أحد، سوى من يشوب قدرته الفكريّة ونزاهته عيب، يكتفي بالإصرار على أنّ «يسوع مات على الصليب»، أو أنّه «لم

---

(١) انظر الآيتين: «وإذا وجدتم على أحد جريمةً تستوجب القتل، فقُتِل وعُلِّق على خشبة، لا تتركوا جثته على الخشبة إلى اليوم الثاني، بل في ذلك اليوم تدفنونه لأنّ المعلق ملعون من اللّه. فلا تنجّسوا أرضكم التي أعطاكم الربّ إلهكم ملكًا لكم». (**تث** ٢٢:٢١-٢٣)، و«المسيح حرّرنا من لعنة الشريعة بأن صار لعنةً من أجلنا، فالكتاب يقول: 'ملعون كلّ من مات معلقًا على خشبة'» (**غل** ٣:١٣). [المترجم]

(٢) Muhammad Zafrulla Khan, *Deliverance from the Cross* (London: London Mosque, 1978), p. 89.



يمت على الصليب»، ثمّ يسكت. بل **يجب** الإقرار بالفروقات وأخذ تداعياتها بالحسبان.

أمّا الأستاذ هيك، فهو يعترف بالفروقات التجريبيّة بين الأديان، لكنّ اعترافه نابع من قوله إنّ هذه الفروقات تكمّل بعضها «من حيث إنّها استجابات إنسانيّة مختلفة للحقّ المطلق المقدّس نفسه». مع ذلك، أنا لا أرى في ردّه دحضًا لانتقاداتي. لذلك، سأكرّر ثلاثةً من أهمّ الانتقادات التي وجّهتها إليه.

أوّلًا، تنطوي التعدّديّة على تخلّ ممنهج عن **مميّزات** المسيحيّة، كألوهيّة يسوع المسيح، وقيامته، وكونه أحد أشخاص الثالوث. لذلك، تصير المسيحيّة المزعومة التي تقارنها التعدّديّة بالأديان الأخرى مصطنعةً، ما يكشف عن عجز التعدّديّين عن أخذ الأديان، **كما هي بالفعل**، على محمل الجدّ.

ثانيًا، يزعم أنصار التعدّديّة التوجيهيّة أنّها تنظر إلى علاقة التقاليد بالثقافات من موقع حياديّ لأنّها تتجاوز هذه الظواهر من أصلها. لكن يتطلّب تجاوز التقاليد والثقافات التحرّر من قيود الزمان والمكان لفرض إطار افتراضيّ على الأديان. وهذا يعني أنّ التعدّديّة التوجيهيّة ليست إلّا نظريّةً. ويمكن أن تتوافق هذه النظريّة مع بعض جوانب الثقافة المعاصرة، لكنّها تبقى مجرّد نظريّة.

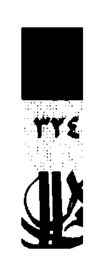
ثالثًا، إنّ «الدين» هو تصنيف كونيّ **باطل**، وذلك لأنّ مصطلح «الدين» قد استُعمِل للإشارة إلى مجموعة من الظواهر الثقافيّة بلا أيّما تمحيص أو تمييز. وتعتمد «نظريّة الدين» على تعريف مصطلح «الدين» الذي ترتبط به. ومن المعروف أنّ هذا المفهوم ليس له تعريف واحد. فما تعتبره ثقافة معيّنة دينًا تراه ثقافة أخرى توجّهًا أخلاقيًّا.



مفهوم الدين الكونيّ عند هيك

وفي نهاية ردّي، لا بدّ من ذكر مسألة أخيرة. إنّ أجندة هيك هي أسسيّة (Foundational)، إذ ترتكز على مفاهيم كونيّة من قبيل **الدين** أو **التجربة الدينيّة**. لكنّ افتراضات عصر الحداثة استُهلِكَت شيئًا فشيئًا، ففقدت الأسسيّة مصداقيّتها، ما أدّى إلى زوالها من الثقافة المعاصرة عمومًا، ومن الأوساط الأكاديميّة خصوصًا. وترتبط التعدّديّة التوجيهيّة ارتباطًا وثيقًا بأجندة عصر الحداثة عند هيك. لذلك، إنّ نموذجه التعدّديّ لا يعدو كونه ملحقًا من ملحقات عصر التنوير وأجندته الشموليّة الكلّيّة.

أمّا عصر الحداثة، فيتميّز بسمتَين. فتسيطر عليه نزعة كليّة إلى النظر إلى كلّ شيء على أنّه جزء من نظريّة أو - استعمالًا لمصطلح جان فرانسوا ليوتار - جزء من سرديّة كبرى. كما ينطوي عصر الحداثة على رغبة في إخضاع أيّ عنصر أوّليّ، سواء كان ثقافيًّا، أو فكريًّا، أو ماديًّا، وتطويعه لرغبات البشر. ويمكن ملاحظة هاتَين السمتَين في المشروع التعدّديّ الذي يفرض رؤية الأديان كلّها من منظوره لأنّه المنظور الصائب الوحيد. وفي حال لم ينسجم جانب من جوانب دين ما مع افتراضات النموذج التعدّديّ، يُفرَض الانسجام عليه فرضًا. فعلى سبيل المثال، يُجبَر الدين المسيحيّ على التخلّي عن معتقداته التقليديّة الرئيسة، مثل ألوهيّة يسوع المسيح، وقيامته، وكونه شخصًا من أشخاص الثالوث. ولا يخفى أنّ توجّهًا مماثلًا هو نوع من الاستبداد الستالينيّ الفكريّ. وأنا أقول ما قلته متعمّدًا وضع التعدّديّة التوجيهيّة، والنازيّة، والستالينيّة في الخانة عينها. فعصر الحداثة هو الذي أفرز هذه الظواهر الفكريّة الثلاث التي تحكمها القواعد والافتراضات المسبقة نفسها، وإن اختلفت تفاصيلها.



أمّا نزعة ما بعد الحداثة، فهي ترفض ما نتج عن عصر التنوير من السرديّات الكبرى التي تُعَدّ التعدّديّة التوجيهيّة إحداها. لكنّ نجم هذه السرديّات قد أفل. ومن أجل أن نفهم هذه القضيّة بطريقة أفضل، علينا أن نتعمّق أكثر في نزعة ما بعد الحداثة.

ينبغي لي البدء بقول إنّ نزعة ما بعد الحداثة هي الرؤية الفكريّة العامّة التي نشأت بعد انهيار عصر الحداثة[١]. باختصار، كان العالم، في خلال عصر الحداثة، شيئًا يجب فهمه وإخضاعه. أمّا في عصر ما بعد الحداثة، فصار العالم عصيًّا على الفهم والإخضاع، لا بل صارت أيّ محاولة لفهمه وإخضاعه غير أخلاقيّة أصلًا. ومن سمات نزعة ما بعد الحداثة تحرّرها من قيود المصطلحات القديمة التي باتت تُعزَل بين علامتَي تنصيص وتُتبَع بصفة «مزعوم»، للدلالة على أنّ أحدًا لا يقتنع بها. كما تقرّ الكتابات عن «الحقيقة»، و«العقل»، و«العدالة»، و«الواقع»، في عصر ما بعد الحداثة، بأنّ الحقائق الكونيّة المزعومة أصبحت باليةً ومثيرةً للشكّ. وبفضل تأثير ميشيل فوكو، صارت «الحقائق الكونيّة» المزعومة قمعيّةً، إن لم يكن بالفعل فبالقوّة. وأصبحت المحرقة اتّهامًا مشينًا يُوجَّه إلى

---

(١) للاستزادة، انظر،

Diogenes Allen, *Christian Belief in a Postmodern World* (Louisville: Westminster/John Knox, 1989); Thomas C. Oden, *After Modernity... What? Agenda for Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1990).

وللاطّلاع على الفرق بين لاهوت عصر الحداثة ولاهوت ما بعد الحداثة، انظر،

Nancey Murphy and James W. McClendon Jr., «Distinguishing Modern and Postmodern Theologies,» *Modern Theology* 5 (1989), pp. 191-214.



مزاعم الحداثة وأوهامها[١]. فالحداثة، برغبتها العارمة في قطع كلّ صلاتها بالماضي، هي التي سبّبت المحرقة النازيّة وحملات التطهير الستالينيّة. لذلك، ضعفت الثقة بقدرة الحقائق الكونيّة الزائفة، بما فيها «العقل»، و«التجربة»، و«الدين»، على إرساء أسس معرفة كونيّة دقيقة تفسّر العالم والله.

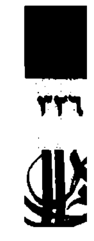
لذلك، إنّ الانتقاد الذي توجّهه نزعة ما بعد الحداثة إلى سابقتها ينطبق على التعدّديّة التوجيهيّة أيضًا، بل يمكن أن يكون وقعه على التعدّديّة التوجيهيّة أشدّ. ففي الواقع، إنّ هذا النموذج التعدّديّ جدّ قمعيّ. وليس قول إنّ الأديان كلّها انعكاس للحقّ المتعالي نفسه إلّا وهمًا في أحسن الأحوال. وقد يصل هذا القول إلى حدّ. وللتفسير، هو وهم لافتقاره إلى أيّ أساس ملموس. كما يمكنه أن يصير مظهرًا للقمع لأنّه ينطوي على القسر الممنهج الذي يمارسه أصحاب السلطة الفكريّة على الأديان وأتباعها. ثمّ إنّ فرض هذه السرديّة التعدّديّة الكبرى على الأديان، بطريقة غير ليبراليّة البتّة، يكشف عن ادّعاء **السيادة**. وأنا أقصد السيادة النيتشيّة التي تؤدّي إلى تشكيل المادّة وفقًا لإرادة الفرد. كما أقصد السيادة التي تنظر إلى الأديان كلّها من علوّ فتراها مجرّد ظواهرَ نسبيّة. لذلك، أنا أوافق تيري إيغلتون، زميلي في جامعة أوكسفورد[٢]، حين يقول:

---

(١) انظر،

Michael Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1992); Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989).

(٢) كان إيغلتون لا يزال أستاذًا في جامعة أوكسفورد عندما نُشِر هذا الكتاب في التسعينيّات. [المترجم]



«يأتي عصر ما بعد الحداثة إيذانًا بانتهاء «السرديّات الكبرى» المزعومة التي كانت الغاية منها بثّ الرعب سرًّا في النفوس عن طريق تكريس وهم التاريخ الإنسانيّ «الكونيّ». وبينا نحن نستفيق من كابوس الحداثة وما يرافقه من مظاهر، كالعقل المخادع، والهوس بالكلّانيّة، إذ فتحنا أعيننا، في عصر ما بعد الحداثة، على تعدّديّة ليّنة الجانب. لذلك، ما عادت ترمي أنماط الحياة المتنوّعة والألاعيب اللغويّة إلى فرض نفسها بالقوّة وشرعنة نفسها على الملأ»[١].

ولعلّ التعدّديّة التوجيهيّة قد تستفيد إن تفكّرت في ما طرحه إيغلتون.

ولا تكمن جاذبيّة التعدّديّة في ادّعائها معرفة الحقيقة، وهو ادّعاء غامض وسطحيّ، بل في زعمها أنّها تروّج للتسامح الدينيّ. لكن في الحقيقة، إنّ الحداثة هي التي أفرزت هذا الزعم. فالأيديولوجيّة الكامنة في مسرحيّة (*Nathan the Wise*) لغوتهولد إفرايم ليسينغ[٢] ظهرت مرّة أخرى لابسةً لباس الستالينيّة. وكانت هذه الأيديولوجيّة

---

(١) Terry Eagleton, «Awakening from Modernity,» *Times Literary Supplement* (February 20, 1987).

(٢) غوتهولد إفرايم ليسينغ (١٧٢٩م-١٧٨١م) أديب، وفيلسوف، وكاتب مسرحيّ، وناقد فنّي ألمانيّ كان من أبرز أعلام عصر التنوير. أمّا مسرحيّة (*Nathan the Wise*)، فقد كتب لينسينغ نصّها في العام ١٧٧٩. لكنّ الكنيسة قد منعت عرضها أوّل الأمر، وعُرِضَت في العام ١٧٨٣ بعد أن كان ليسينغ قد مات. تدور أحداث المسرحيّة في القدس في خلال الحملة الصليبيّة الثالثة. أمّا أبطال المسرحيّة، فهم ناثان، التاجر اليهوديّ الحكيم، والسلطان صلاح الدين، وفارس من فرسان الهيكل. وفي سياق المسرحيّة، يرأب الرجال الثلاثة الصدع بين اليهوديّة، والإسلام، والمسيحيّة. [المترجم]



تروّج للتسامح بين الأديان عند ليسينغ. أمّا عند ستالين، فصارت هذه الأيديولوجيّة نفسها سبيلًا إلى قمع الأديان والقضاء عليها. ويتربّص الخطر عينه بالتعدّديّة التوجيهيّة. فالتسامح ينتج عن احترام الأديان الأخرى، لا عن حشرها في قالب مصطنع يقمع فرادتها سعيًا إلى مطابقة الوقائع الملحوظة مع الجانب النظريّ.

لذلك، أحضّكم، حضرات القرّاء الكرام، على احترام الأديان الأخرى. حاولوا أن تفهموا المواقف الدينيّة المختلفة وتقدّروها من دون أن تنجرّوا إلى الإدلاء بالتعميمات التي تنمّ عن ازدراء. فمن المرجّح أنّ هذا التوجّه، وليس التعميمات التعدّديّة الفارغة، هو الذي يبذر بذور التسامح. كما أسألكم أن تدركوا أنّ المسيحيّة فريدة من نوعها. فلقد انقضت أيّام اعتبار المسيحيّة مظهرًا محدودًا لفئة «الدين» الكونيّة المزعومة. ولم يعد هذا الرأي منتشرًا إلّا في أميركا الشماليّة، وذلك بفضل أجهزة الإنعاش التي وصلته بها كلّيّات الدراسات الدينيّة، فعجبًا. فالمسيحيّة مميّزة. وأقول، غير آسف، إنّها تفهم شخص المخلّص ووسيلة الخلاص بطريقة مميّزة، لا بل **فريدة**. فلا تناقض، أو تغطرس، أو معاندة في زعم أيّ دين أنّه مختلف عمّا سواه، سواء كان الدين المسيحيّ، أو البوذيّ، أو غيرهما. وكما يقول ألويسيوس بايرس، «إنّ فرادة يسوع غير خافية حتّى على البوذيّين»[1]. أمّا المسألة المحوريّة، التي لطالما وقع

---

(١) Aloysius Piers, in J. Hick and P. Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988), p. 171.

وتجدر الإشارة إلى أنّني أزداد قناعةً، يومًا بعد يوم، بأنّ عنوان كتاب هيك ونيتر مضلّل جدًّا، إذ يقول محرّرا الكتاب إنّ قصدهم ليس إنكار فرادة المسيحيّة، بل «تفسير معنى هذه الفرادة بطريقة جديدة» (راجع مقدّمة بول نيتر). ويجدر =



تفسيرها على عاتق المسيحيّة، فهي طبيعة هذه الفرادة، وطريقة تسويغها وشرحها. لذلك، يجب أن يعي اللاهوت المسيحيّ فرادته ويتمسّك **بهويّته**. وأنا أعتقد أنّ الإنجيليّة هي من مظاهر هذا التمسّك، ما سيجعلها قوّةً فاعلةً في الأوساط اللاهوتيّة في المستقبل.

= ذكر أنّ جون مبيتي يشدّد على أنّ «فرادة المسيحيّة»، في السياق الأفريقيّ، «تكمن في يسوع المسيح». انظر،

African Religions and Philosophy (London: Heinemann, 1969), p. 277.



الفصل الرابع

رؤية خصوصيّة: مقاربة دليليّة

ر. دوغلاس غايفت وو. غاري فيلبس



لا ريب في أنّ كلّ من يبحث عن إجابة دينيّة للمعضلة الإنسانيّة يلفي نفسه أمام عدد مذهل من المواقف الدينيّة التي يمكن أن يختار منها. وبات معروفًا مدى تعارض الأديان المتنوّعة في العالم اليوم. وباتت قائمة الاختيارات الدينيّة في أيّامنا تنطوي على احتمالات متعارضة ومدهشة إلى حدّ أنّ العديد من الناس يختارون الامتناع عن الالتزام بأيّ دين أصلًا، إذ يشعرون أنّهم عاجزون عن اتّخاذ أيّ قرار منطقيّ. في مقابل ذلك، يبقى بعض الناس مرتبطين شكليًّا بالدين الذي يألفونه، وهو الدين السائد في ثقافتهم مثلًا، مع أنّ تكاثر الأديان قد سخّف الالتزام الدينيّ في أعينهم. فلم يعد لانتماءاتهم الدينيّة أثر في حياتهم.

ولعلّ هذه الاستجابات المختلفة لظاهرة التعدّد الدينيّ كلّها مقبولة، لكنّ السؤال يطرح نفسه هو: بين هذه الأديان كلّها، هل من دين يفوق الأديان الأخرى بصحّته؟

وفي ظلّ سلسلة المقاربات الدينيّة المحتملة التي تتناول التعدّديّة الدينيّة، تبرز في المسيحيّة المعاصرة ثلاثة تيّارات رئيسة. فمن جهة، يزعم المسيحيّ الإقصائيّ، أو الخصوصيّ، أنّ المسيحيّة



هي الاستجابة الأصيلة الوحيدة للحقّ الإلهيّ. ومن جهة أخرى، يفترض التعدّديّ أنّ الاستجابات الإنسانيّة للحقّ الإلهيّ، على تناقضها، كلّها أصيلة وقادرة على إحداث التحوّل المرجوّ في نفوس البشر. وبين هذَين الموقفَين المتعارضَين يقع الموقف الشموليّ. وهو يفيد بأنّ المسيحيّة هي الاستجابة النموذجيّة الأصيلة للحقّ الإلهيّ، لكنّ النعمة الإلهيّة قد تتأتّى من الأديان الأخرى.

ونحن نؤيّد الموقف الخصوصيّ. وتجدر الإشارة إلى أنّ تعريف الخصوصيّة يمكن أن يكون إمّا واسعًا أو ضيّقًا. أمّا التعريف الواسع، فهو يجمع المنظورَين الإقصائيّ والشموليّ، مشدّدًا على **دور الله في تخليص الإنسانيّة**. بمعنًى آخر، لا يخلص الناس بمعزل عمّا فعله يسوع على الصليب، بغضّ النظر عمّا إذا كانوا قد يؤمنون بيسوع ويعرفون **الإنجيل**. لكنّ بعض الناس يشعرون بالانزعاج إذا سمعوا أحدًا يقول إنّ الشموليّين هم خصوصيّون، إذ ليس موقفهم خصوصيًّا بما يكفي. لذلك، يحصر التعريف الضيّق الخصوصيّة بالموقف التقييديّ. وفي هذه الحالة، يصير العنصر الخصوصيّ عين **الردّ الإنسانيّ المناسب لمبادرة الله الخلاصيّة**. ولا يخلص الناس بمعزل عن الإيمان الصريح بيسوع المسيح إلّا في حالات خاصّة جدًّا، ما يستدعي أن يكونوا قد سمعوا بما فعله من أجلهم في الحالات الطبيعيّة[1].

---

(١) يقول بعض الإقصائيّين إنّ استجابة غير المبشَّر بيسوع للوحي العامّ بأيّ طريقة قد تكون كافيةً لخلاصه. ويقول بعضهم الآخر إنّ غير المبشَّر قد يخلص بناءً على علم الله المسبق بما كان سيقوله لو أنّه سمع الإنجيل. ويقول آخرون إنّ من لم يسمع الإنجيل لن يخلص في أيّ حال من الأحوال. أمّا من يموت وهو =



أمّا نحن، فنعتقد أنّ الخلاص الفرديّ يعتمد على الإيمان الشخصيّ الصريح بيسوع المسيح. لذلك، قد يُسمَّى نموذجنا الخصوصيّ **إقصائيًا** أو **تقييديًا** في بعض الأحيان. لكن بما أنّ هذه التسميات غالبًا ما تحمل دلالات سلبيّةً، لا سيّما أنّها توحي، زورًا، بتوجّه دوغماتيّ، سنكتفي باعتبار موقفنا خصوصيًّا. لكنّ التعدّديّين والشموليّين يخالفوننا الرأي.

الاستراتيجيّة الدليليّة للدفاع عن الخصوصيّة

إنّ النقاش في هذا الكتاب داخليّ نوعًا ما، إذ يعتَبِر جميع المشاركين فيه أنفسهم مسيحيّين. لكنّ ضوابط الإيمان والعبادة تختلف عند كلّ منهم، ما يعكس اختلافًا كبيرًا في تعريف الإنسان المسيحيّ. ثمّ إنّ أمر إدارة الحوار بين الأديان مشكل بنفسه، فكيف يشارك أفراد دين واحد، هو الدين المسيحيّ، في حوار مماثل؟ أمّا الأجوبة عن هذا السؤال، فهي تعتمد على المشاركين في الحوار، وعلى تعريفاتهم المختلفة للمسيحيّة[١].

وحين يتّفق المشاركون في الحوار على أنّ **الإنجيل** هو كلمة

= ضعيف العقل، أو وهو طفل رضيع، فهو ضمن فئة خاصّة لم تسنح لأفرادها فرصة الإيمان بيسوع المسيح صراحةً.

(١) للاطّلاع على حجّة تؤيّد حدوث السجالات في الحوار بين الأديان، انظر،

Paul J. Griffiths, *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1991); Paul J. Griffiths, «Why We Need Interreligious Polemics,» *First Things 54* (June/July 1994), pp. 31-37.



اللّه التي أوحى بها، من الطبيعيّ أن يكون نقاشهم حول الاختلاف في تفسير مقاطع معيّنة منه. لكن حين يكون الحوار بين أولئك الذين يسلّمون بسلطة **الإنجيل** الإلهيّة وبين التعدّديّين الذين لا يقرّون بسلطة **النصّ** الخاصّة، لن يكون الحلّ في النقاش **الكتابيّ**. لذلك، لا بدّ من توسيع الحوار ليشمل الأدلّة غير **الكتابيّة** أيضًا.

كما ينبغي التمييز بين **النقاش الداخليّ من الدرجة الأولى والنقاش الداخليّ من الدرجة الثانية** في ما يتعلّق بدلالة التعدّديّة الدينيّة. أمّا نقاش **الدرجة الأولى**، فيكون بين الخصوصيّين والشموليّين. وفي هذا النوع من النقاشات، يتّفق الطرفان على مخالفة التعدّديّين، فيقولان إنّ يسوع المسيح هو مخلّص العالم الوحيد الذي يخلّص الناس جميعهم. وحين يكون المشاركون في الحوار إنجيليّين، غالبًا ما تتوافق آراءهم حول طبيعة **النصّ** وقيمته التي تجعل منه معيارًا إلهيًّا يحكم معتقداتهم الدينيّة. أمّا التعدّديّون، فلا يشملهم نقاش الدرجة الأولى بما أنّهم يرفضون النظر إلى **النصّ** من المنظور نفسه. لذلك، إن كان من نقاش بنّاء معهم، فهو نقاش **الدرجة الثانية** الذي يتمحور حول المصادر غير **الكتابيّة** للمعرفة الدينيّة.

وما دام **الإنجيل** ليس المصدر الموثوق الوحيد لتحصيل المعارف الدينيّة، يكون الحوار البنّاء مع التعدّديّين ممكنًا. وقد عمد اللاهوتيّون المسيحيّون إلى التمييز بين **الوحي العامّ والوحي الخاصّ**، بكونهما مصدرَين من مصادر المعرفة الدينيّة. فأمّا الوحي العامّ، فيسخّره اللّه ليُعلِم الناس بأنّه موجود، ويعرّفهم إلى بعض صفاته، وطرق ارتباطه بالعالم. كما يعرّفهم إلى واجباتهم الأخلاقيّة. ومن مصادر الوحي العامّ نظام الخليقة بأسره، المحسوس وغير المحسوس، والضمير الإنسانيّ، والتاريخ البشريّ. وتجتمع هذه



المعطيات في دليل معرفيّ منهجيّ واحد هو **اللاهوت الطبيعيّ**. وأمّا الوحي الخاصّ، فله في الدين المسيحيّ مصدَرين، هما **الكتاب المقدّس، بعهدَيه القديم والجديد**، والتجسّد. ولا شكّ في أنّ هذَين المصدرَين يصقلان إدراكنا لعناية اللّه بالبشريّة، ويكشفان لنا ما رتّبه لتخليص الناس، بما في ذلك الشروط التي قد يشرطها عليهم، وسُمّيا معًا **باللاهوت الموحى** الذي ينظّم معطيات الوحي الخاصّ ليكمّل بها الحقيقة الدينيّة.

وبعد هذا التعريف الموجز، سنعمد إلى استخدام اللاهوت الطبيعيّ لتبيان كيفيّة الدفاع عن الخصوصيّة بوجه التعدّديّة من دون الاعتماد على اللاهوت الموحى حصرًا. وفي هذه الحالة، يكون نقاشنا، نقاشًا من الدرجة الثانية مع التعدّديّين أمثال جون هيك. وسننتقل، بعد ذلك، إلى نقاش من الدرجة الأولى مع الخصوصيّين الإنجيليّين في ما يتعلّق بالتعاليم الواردة في **النصّ**.

الخصوصيّة المسيحيّة واللاهوت الطبيعيّ

يلجأ المسيحيّون الخصوصيّون إلى **الإنجيل** بكونه المصدر الأوحد الذي يثبت صحّة معتقداتهم، فالاتّجاه المسيحيّ الخصوصيّ يرى نفسه دينًا موحًى من لدن اللّه. لكنّنا نخالف فرعًا من الخصوصيّين، إذ نعتقد أنّ **الإنجيل** ليس المصدر الوحيد لإثبات صحّة ما نؤمن به. وبما أنّ الناس يقاربون **الإنجيل** انطلاقًا من معتقداتهم المبدئيّة وافتراضاتهم المختلفة، لا ريب في أنّ استعمال **الإنجيل** مصدرًا للمعرفة وتفسيره بطريقة خصوصيّة يعتمد على مدى صحّة المعتقدات الأساس التي ينطلقون منها. أمّا المعتقدات الرئيسة الأشدّ ارتباطًا **بالإنجيل** بصفته مصدرًا معرفيًّا عامًّا، فهي تتعلّق



بوجود اللّه وطبيعته، وحدود الوجود الإنسانيّ، والعلاقة بين اللّه والبشر، والأدلّة على ذلك كلّه. أمّا المعتقدات المتعلّقة بالحوادث التاريخيّة والمعجزات، فهي تعتمد على **الإنجيل** بصفته مصدرًا معرفيًّا دينيًّا بالتحديد.

وللتوضيح، إن كان الملحدون محقّين في قولهم إنّ اللّه غير موجود، لا يعود كلام **الإنجيل** عن الوجود الإنسانيّ وحيًا إلهيًّا. وإن كان اللّه موجودًا لكنّه لا يعبأ بالبشر إلّا قليلًا، كما يزعم دعاة الربوبيّة، يصعب تصوّر ارتباط **الإنجيل** باللّه. وفي هذه الحالة، يكون **الإنجيل** مصدرًا معرفيًّا دينيًّا مشبوهًا. وإذا كان الكون «غامضًا على المستوى الدينيّ»، كما يقول جون هيك وأمثاله، يستلزم ذلك منّا أن نصير لا أدريّين، وأن لا نعتبر **الإنجيل** مصدرًا للمعرفة الدينيّة. وفي هذه الحالة، يصير **الإنجيل** مجرّد سجلّ يحتوي على الاستجابات الصادقة للمتعالي، وليس على الوحي الذي كشف اللّه به عن نفسه[1].

لكن إن كان اللّه هو خالق الكون الشخصيّ، الحكيم، المحسن الذي ندين له بوجودنا في هذه الحياة، فمن المنطقيّ أن يدبّر

---

(١) انظر،

John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London: Macmillan, 1989).

وللاطّلاع على مناقشات نقديّة تفنّد التعدّديّة من وجهة نظر خصوصيّة، انظر،

R. Douglas Geivett, «John Hick's Approach to Religious Pluralism,» *Proceedings of the Wheaton Theology Conference 1* (Spring 1992), pp. 39-55; Ronald Nash, *Is Jesus the Only Savior?* (Grand Rapids: Zondervan, 1994); Ramesh P. Richard, *The Population of Heaven* (Chicago: Moody, 1994); and Brad Stetson, *Pluralism and Particularity in Religious Belief* (Westport, Conn.: Praeger, 1994).



أمر الوجود الإنسانيّ بحقّ. ولن يستثني هذا التدبير أعتى جوانب الإنسانيّة ظلامًا، بل لعلّها أشدّ الجوانب حاجةً إلى العون الإلهيّ، إن كان موجودًا حقًّا. وفي هذه الحالة، يحدونا نمط الفعل الإلهيّ في الخليقة، محسوسًا كان أو غير محسوس، إلى ترقّب النوايا الإلهيّة لتخليص الناس من الأذى الذي يلحقونه بأنفسهم، والذي يسمّيه علماء اللاهوت «الإثم وتبعاته». بمعنًى آخر، يتداخل الوحي العامّ مع الوحي الخاصّ[١]. ومن الوحي العامّ يتعلّم البشر أن يبحثوا عن الوحي الإلهيّ الذي يلبّي احتياجاتهم الروحيّة الملحّة ويعرّفهم إلى الدواء الإلهيّ لدائهم من أجل أن يتداوَوا به.

لذلك، من النماذج الخصوصيّة نموذج غير متمايز لكن حقيقيّ، هو النموذج الذي يستعين بالأدلّة غير **الكتابيّة**. ويدفعنا الوحي العامّ، بطبيعته، لاعتقاد أنّ هذه الخصوصيّة غير المتمايزة سوف تتوضّح بعد مجيء وحي صريح من اللّه. فنحن نتوقّع أن يشخّص اللّه علّة الوجود الإنسانيّ ودواءه، وأن يتجلّى ذلك بما يؤكّد معطيات النموذج الخصوصيّ.

أمّا الحجّة التي ندلي بها، فهي تؤيّد الخصوصيّة بثلاث طرق. أوّلًا، إنّ اللّه، وهو الغاية التي يُتَوجّه إليها بالعبادة، هو موجود له صفات معروفة. وهذا يعني أنّ المفاهيم الميتافيزيقيّة الدينيّة عن طبيعة «المتعالي» المزعوم كلّها باطلة. ثانيًا، من اللّه نفسه نستقي

---

(١) للاطّلاع على العلاقة بين الوحي العامّ والوحي الخاصّ، انظر،

R. Douglas Geivett, «General Revelation and the God of the Bible,» *Bible-Science News 32* (June 1994), pp. 1-5.



معرفتنا عن نعمته ورحمته، وما لهما من حدود وشروط. لذلك، يعتمد كلّ ما نعرفه عن نعمة اللّه الخلاصيّة على ما كشفه اللّه لنا. أمّا في ما لم يبيّنه الوحي، فلا يسعنا إلّا التخمين. وعلى أيّ حال، نحن نعتقد ألّا حاجة إلى الالتزام بالشروط التي لم يبيّنها اللّه صراحةً. وتجدر الإشارة إلى أنّ اللّه يمكن أن يشرط شروطًا قد تبدو خصوصيّةً من وجهة نظر بعضنا، ثمّ يترك لنا أمر التباحث فيها. ثالثًا، لعلّ الحجج التي سنوردها بعد قليل لا تنطوي على خصوصيّة مسيحيّة بالتحديد، لكن لا شكّ في أنّها تنطوي على نوع من أنواع الخصوصيّة الدينيّة. كما أنّها تدحض بعض الاعتراضات المحوريّة التي يوجّهها التعدّديّون إلى الخصوصيّة **المسيحيّة**.

وكان علماء اللاهوت يكثرون الحديث عن «فضيحة الخصوصيّة» في ما مضى. لكن لا جرم أنّ عليل الروح، الذي ما فتئ يبحث عن دواء اللّه الشافي لأدواء الإنسانيّة، لا يرى الخصوصيّة فضيحةً. والخصوصيّة المخزية الوحيدة هي الخصوصيّة الزائفة، التي تخطئ بتشخيص علّة الإنسانيّة، فيكون وقعها وبيلًا. لكن إن كانت الخصوصيّة المسيحيّة على حقّ، لا تكون حصّة التعدّديّة من الخزي أقلّ من حصّة الخصوصيّة غير المسيحيّة. أمّا عين الفضيحة، فألّا تكون المسيحيّة خصوصيّةً. وإن أثبتنا مزاعمنا، تكون الخصوصيّة معيار الحقيقة الدينيّة.

باختصار، نحن نقترح أن **يبدأ** علماء اللاهوت من الأدلّة على وجود إله ينظر برحمته إلى احتياجات الوجود الإنسانيّ وتطلّعاته، ثمّ **ينتقلوا** إلى الأدلّة التي تظهر أنّ اللّه قد يلبّي هذه الاحتياجات بطريقة تتطلّب تعاوننا على أكثر من صعيد. هكذا يصير بإمكاننا البحث في المعطيات **الكتابيّة** عن التعدّد الدينيّ في العالم.



الدافع الدينيّ

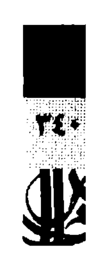
عند حديثنا عن وجود الله، وطبيعته، وتدبيره، نكون في طور الحديث عن غنًى يشعرنا بفقرنا الشديد الذي لا يزداد بضيق مساحة هذا الكتاب إلّا فقرًا. وكان لا بدّ لنا من ذكر هذه المسألة لكي لا يظنّ القرّاء الكرام أنّ الكلام الموجز الذي سندلي به هو عرض شامل للأدلّة المعروفة على الساحة اللاهوتيّة[١].

في البداية، ينبغي قول إنّ الدافع الدينيّ عند البشر ينبع من منتهى رغباتهم، ألا وهي الرغبة في فهم الوجود الإنسانيّ في إطار الوجود الأوسع[٢]. فنحن نتوق إلى معرفة علّة وجودنا، ولو إجمالًا، ونرجو ألّا تكون عبثًا. لكنّ بعض جوانب الوجود الإنسانيّ تجعلنا في حيرة من أمرنا. فعلى سبيل المثال، نحن نعتقد أنّ الحياة التي نحياها لها قيمة أخلاقيّة، لكنّنا نعجز عن تحديد واجباتنا الأخلاقيّة بدقّة. وإذا تأكّدنا أنّ فعلًا ما هو واجب أخلاقيّ، نكون عن تأديته أعجز. كما أنّ تطلّعاتنا تعترضها عوائق جسيمة من حروب، وآفات، وأوبئة، تنتهي، بل لعلّها لا تنتهي بالموت. وهذا يدفعنا للتساؤل، على غير هدًى، عن معنى هذه الشرور الشخصيّة والكونيّة. وما تبصَّرنا في أنفسنا مرّةً إلّا أنبأنا حدسنا بأنّنا على قدر مشوب من العظمة والشقاء. فمثلما نعرف أنّنا خلق بديع جسدًا وروحًا، نرى

---

(١) سوف نعمد إلى إحالة القرّاء الكرام إلى الهوامش إن كانوا راغبين في الشرح المفصّل لبعض المسائل.

(٢) تشهد ظاهرة تعدّد الأديان على ميل البشر إلى التماس النظام في أبعاد الحياة المختلفة من خلال الدين.



في أنفسنا جانبًا مظلمًا لو استطعنا اجتثاثه فعلنا. هذه، باختصار، هي معضلة الوجود الإنسانيّ. وإدراك الناس لحالهم هذا هو الذي يدفعهم لطرح التساؤلات الدينيّة من الأساس[1].

خالق الكون الشخصيّ

وبسبب الضغط الذي يرزح تحته الناس جميعًا لرغبتهم في فهم الوجود الإنسانيّ، شخصت أعينهم إلى الكلّ الأشمل الذي هم جزء يسير منه، ألا وهو الكون الوسيع. وهذا ما دفعهم للتساؤل عن سبب رجحان الوجود على العدم.

ويظهر أنّ الكون قد كان له بداية أوّليّة[2]. وقد استنتج العديد من العلماء أنّ الكون خرج إلى الوجود بسبب الانفجار الكبير، ورجّحوا أن يعود إلى العدم في نهاية المطاف. فالاكتشافات الأخيرة في علم الفلك الرصديّ تستبعد ألّا يكون للكون نهاية زمنيّة. وقد استنتج العديد من العلماء أنّ حالة الكون البدائيّة قد كانت شديدة الكثافة، وهم قد استنتجوا ذلك من ظاهرتَين. أولاهما ظاهرة الانزياح نحو

---

(١) وللمزيد حول علاقة الدافع الدينيّ بالرغبة في فهم الوجود الإنسانيّ، انظر،

David Hume, *The Natural History of Religion*, ed. H. E. Root (Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 1956); *The Denial of Death* (New York: The Free Press, 1973); Michael Green, *Evangelism in the Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), pp. 144-165; Wolfhart Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God*, trans. Philip Clayton (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), pp. 167-170.

(٢) حين نتحدّث عن الكون، نعني به مجموعة المجرّات، والنجوم، والأجسام الأخرى التي يشتمل عليها الواقع المادّيّ، وليس «كلّ ما هو موجود».



الأحمر (redshift)[١] في المجرّات البعيدة، ما يدلّ على أنّ الكون يتوسّع. أمّا الثانية، فهي ظاهرة الخلفيّة الإشعاعيّة (background radiation)[٢]. وبما أنّ معدّل توسّع الكون هو في تباطؤ مستمرّ، نستنتج أنّ الكون خرج إلى حيّز الوجود، في الماضي البعيد لكن المحدود، منذ ما بين ستّة عشر مليار سنة وعشرين مليار سنة[٣].

ونحن نحيل من لا يقبل اعتمادنا الشديد على العلم في هذه المسألة إلى الحجّة الفلسفيّة التي تفيد بأنّ الكون قد كان له بداية. ولتبيان ذلك، نسألكم أن تعتبروا الكون سلسلةً من الأحداث الزمنيّة المتتابعة. فإذا كان الكون قديمًا، وإذا كان الوقت بلا بداية، ضاربًا

---

(١) من الظواهر الفلكيّة الانزياح نحو الأحمر (redshift) والانزياح نحو الأزرق (blueshift). وتأتي التسميتان لوصف كيفيّة تغيّر الضوء عندما تقترب الأجرام الفضائيّة من الأرض أو تبتعد عنها. ويعود ذلك إلى أنّ الطيف الضوئيّ يتألّف من عدد من الألوان. وحين يتحرّك جرم فضائيّ بعيدًا عن الأرض، يزداد طول الموجة الضوئيّة، فينزاح الضوء نحو الجزء الأحمر من الطيف الضوئيّ. أمّا حين يقترب جرم فضائيّ من الأرض، فيتقلّص طول الموجة الضوئيّة، وينزاح الضوء نحو الجزء الأزرق من الطيف الضوئيّ. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الظواهر مهمّة لأنّها تمكّن العلماء من مراقبة توسّع الكون. [المترجم]

(٢) تعني الخلفيّة الإشعاعيّة الإشعاع الطبيعيّ في كلّ مكان على الأرض، وهي تشمل الإشعاع الكونيّ الصادر عن الشمس والنجوم، والإشعاع الأرضيّ، وهو الإشعاع الحراريّ المنبعث من سطح الأرض وغلافها الجوّيّ. [المترجم]

(٣) إن المصدر الذي اعتمدنا عليه لتحديد هذه المدّة الزمنيّة هو العلم. لكن إن كان الله هو الخالق، يمكن أن يكون عمر الكون أقلّ ممّا نظنّ. في هذه الحالة، سنحتاج إلى الوحي لمعرفة عمر الكون الحقيقيّ. وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض المسيحيّين يقولون إنّ النصّ يعرّض بأنّ عمر الكون هو أقلّ ممّا ذكرنا. ولا علاقة لبداية الكون التي يتحدّث عنها الفلاسفة بعمر الكون الفعليّ.



في القدم إلى ما لا نهاية، يستلزم ذلك عددًا لا متناه من الأحداث التي ما انفكّت تحدث منذ شرعتم في قراءة هذا الكتاب. بمعنًى آخر، لا حدود للأحداث التي حدثت منذ بدأتم بالقراءة. إنّما ما أعجب ذلك! فإن كان ينبغي لعدد لا متناه من الأحداث أن تنقضي قبل أن تتمكّنوا من قراءة هذا الكتاب، لن تقدروا على قراءته يومًا. لكن لا ريب في أنّكم تقرأون الكتاب في هذه اللحظة. وهذا يعني أنّ الأحداث التي كان يجب أن تحدث قبل أن تبدأوا بالقراءة قد حدثت بالفعل. لذلك، لا بدّ أن تكون سلسلة الأحداث اللا متناهيّة التي يقوم عليها تاريخ الكون، والتي تسبق قراءتكم هذا الكتاب، قد انقضت بمجرّد أن طفقتم تقرأون. لكن هيهات، فإنّ سلسلةً من الأحداث اللّا متناهية يستحيل أن يكون لها حدّ.

لذلك، يصعب ألّا نخلص إلى أنّ الأحداث التي يقوم عليها تاريخ الكون هي محدودة. بمعنًى آخر، كان للكون بداية هي أوّل حدث في سلسلة الأحداث المحدودة التي يقوم عليها التاريخ الكونيّ. ولا يهمّنا، هنا، إن كانت هذه البداية انفجارًا كبيرًا أم شيئًا آخر[١].

---

(١) يسمّى هذا الدليل في علم الكلام «دليل الحدوث». للاطّلاع على تفاصيله، انظر،

William Lane Craig, *The Kalām Cosmological Argument* (London: Macmillan, 1979); William Lane Craig and Quentin Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Oxford: Clarendon Press, 1993); R. Douglas Geivett, *Evil and the Evidence for God* (Philadelphia: Temple Univ. Press, 1993), pp. 90-124; J. P. Moreland, *Scaling the Secular City* (Grand Rapids: Baker, 1987), pp. 15-42; Dallas Willard, «The Three-Stage Argument for the Existence of God,» in *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. =



وإذا كان للكون بداية، يجب أن يكون لهذه البداية سبب. فكلّ حادث له محدِث. ولا يصحّ الاحتجاج بأنّ الحدث الأوّل قد يكون استثناءً لهذه القاعدة، فلا يمكن تفسير أيّ حادث لا محدِث له. لذلك، نصير بين خيارَين: فإمّا أن نختار البحث عن سبب لبداية الكون أو أن نقنع أنفسنا بأن لا سبب على الإطلاق. لكن ما الذي قد يجعل المرء يرضى بالبقاء بلا تفسير إن كان التفسير ممكنًا؟

ردًّا على سؤالنا، قد يقول قائل إنّ الحدث الأوّل في التسلسل السببيّ لا يحتاج إلى علّة، إذ لا يمكن أن تكون له علّة. فلو كان له علّة لوجب أن تكون حدثًا سابقًا عليه، ويستحيل أن يسبق الحدث الأوّل حدث. لكن ليست هذه الحجّة مقنعةً، فسلسلة الأحداث الماديّة في الكون ليست السلسلة السببيّة الوحيدة التي تبتدئ بعلّة أولى. ومن الأمثلة على ذلك أنّ الإنسان الفاعل يبدأ تسلسلًا سببيًّا كلّما فعل فعلًا بإرادته. فنحن نعلم أنّنا أطراف فاعلون، تارةً بالفطرة، وطورًا بالاستبطان. وكما ندرك حريّة إرادتنا، ندرك السببيّة الصادرة عن العلّة الأولى أو العليّة الفاعليّة[1].

= Douglas Geivett and Brendan Sweetman (New York: Oxford Univ. Press, 1992), pp. 212-224.

(١) للمزيد من التفصيل، انظر،

Roderick Chisholm, «Human Freedom and the Self,» in *Free Will*, ed. Gary Watson (Oxford: Oxford Univ. Press, 1982); idem, *On Metaphysics* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1989), pp. 3-15; Geivett, *Evil and the Evidence for God*, pp. 114-122; Stewart C. Goetz, «A Noncausal Theory of Agency,» *Philosophy and Phenomenological Research 44* (December 1988), pp. 303-316; William L. Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality* (Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1991); idem, «Two Concepts of Freedom,» =



وقد وصلنا إلى مرحلة مفصليّة في بحثنا هي مرحلة البحث عن العلّة التي أوجدت الكون. ونستنتج ممّا توصّلنا إليه أنّ هذه العلّة هي فاعل شخصيّ يعلو على البشر بعظمته.

ونحن ندين بوجودنا لخالق شخصيّ قادر، ما قد يكون سببًا للقلق، أو سببًا للرجاء. فحياتنا تحكمها شروط قد شرطها فاعل نسمّيه العلّة الأولى لبداية الكون، «لأنّنا به نحيا ونتحرّك ونوجد، أو كما قال بعض شعرائكم: 'نحن أيضًا ذريّته'» (**أف** ١٧:٢٨). هذا ما قاله بولس الرسول لأهل أثينا على تلّة أريوباغوس. فإن لم نكن بلا حيلة تمامًا، لا جرم أنّنا جدّ ضعفاء[١].

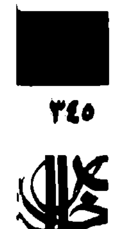
بنية الوجود الإنسانيّ

وفي هذا الإطار، من المفيد أن ندرس بنية الوجود الإنسانيّ نسبةً إلى العلاقة السببيّة التي تربطها بالله. ويجدر بنا أن نوجّه انتباهنا إلى بعدَين من أبعاد وجودنا بالتحديد، هما **البعد المادّي** و**البعد المعنويّ**.

فحين نتأمّل الظروف المادّيّة التي تحكم حياتنا، نلاحظ تضافر كمّ هائل من الظروف الملائمة للحياة في هذا الكون. فلو كانت الظروف الكونيّة مختلفةً، ولو قليلًا، لما قامت حياة في هذا الكون.

= *Proceedings of the American Philosophical Association 61* (suppl.) (September 1981), pp. 43-64.

(١) إنّ ما نصنعه من أنفسنا، على الصعيد الروحيّ وغيره من الأصعدة، يحكمه نمط الواقع الذي رتّبه خالقنا. لذلك، من العبث أن نتمنّى ترتيبًا آخر، بل يجدر بنا السعي إلى معرفة الواقع كما هو من أجل أن نرتّب حياتنا على أساسه.



فالكون مناسب لعيش البشر وما سواهم من الكائنات الحيّة، لكنّ احتمال وجود كون مماثل هو ضئيل أصلًا[١]. ثمّ إنّ تضافر «الثوابت الكونيّة» المزعومة مستبعد بحدّ ذاته إن كنّا نفترض أنّ الكون غير محدَث وغير مخلوق. ويزداد ضعف هذا الاحتمال إذا افترضنا أنّ خالقنا يريد لنا الضرّ. أمّا إذا كانت حياتنا مميّزةً، وكانت ميزتها تعود إلى الظروف المادّيّة التي تشجّع الحياة على الأرض، فإنّ عيش الإنسانيّة سيكون معتمدًا على الخالق.

وقد قلنا، حتّى الآن، إنّنا نعيش في عالم مادّيّ مدهش بتعقيده الذي كانت الغاية منه ضمان سلامة أبداننا. لكنّنا أكثر من مجرّد أبدان، فهذه الأبدان في طيّاتها أرواح. ونحن أصحاب الإرادة الحرّة، والفكر المتأنّي. ولنا عواطف، وعنّا تصدر تصرّفات قد تستوجب الثناء وقد تستوجب التقريع. كما أنّنا ندرك، بلا واسطة، الفرق بين حركاتنا الجسمانيّة وبين أفكارنا، وغير ذلك الكثير. لذلك، لا أساس من الصحّة لكلّ المحاولات التي ترمي إلى اختزال أفكارنا بظواهر جسديّة مجرّدة. وأكبر دليل على ذلك أنّنا نعي أحوالنا الذهنيّة بلا

---

(١) في ذلك إشارة إلى ما يسمّيه الفلاسفة «المبدأ الأنثروبولوجيّ». للاطّلاع على شرح مفصّل لهذا المبدأ، انظر،

John D. Barrow and Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (New York: Oxford Univ. Press, 1986); M. A. Corey, *God and the New Cosmology: The Anthropic Design Argument* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1993); John Leslie, *Universes* (London: Routledge, 1989); Hugh Ross, «Astronomical Evidence for a Personal, Transcendent God,» in *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer*, ed. J. P. Moreland (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994), pp. 141-172.



واسطة ومن دون الحاجة إلى الملاحظة التجريبيّة. فإذا كان عالم من العلماء المتخصّصين بعلوم الإدراك يوصّف الحالة الذهنيّة لشخص ما من الناحية الماديّة، وكانت توصيفاته هذه تتعارض مع شهادة الشخص نفسه، يكون العالم هو الذي ينبغي أن يراجع أقواله. وعلى سبيل المثال، إن قالت إحدى المرضى إنّها تبصر اللون الأزرق، يكون ردّ عالم وظائف الدماغ سخيفًا إن أصرّ على أنّها مخطئة لمجرّد تعارض شهادتها مع النتائج التي استنتجها هو عن طريق مراقبة مؤشّراتها الجسديّة. لذلك، حتّى وإن توصّل العلم إلى فهم الدماغ فهمًا كاملًا أو شبه كامل – على أنّه ما يزال بعيدًا عن ذلك – سيبقى ما ينتاب المرء من أحوال ذهنيّة خاصّة بحاجة إلى تفسير غير ماديّ[١].

ومن مظاهر أحوالنا الذهنيّة الرغبات المتعدّدة التي تنتابنا. ولا يخفى أنّ بعض هذه الرغبات هي رغبات روحيّة. لذلك، يقول سي إس لويس: «حين أجد في نفسي شوقًا [رغبةً] لا يمكن أن يلبّيه [تشبعها] أيّ اختبار [تجربة] في هذا العالم، يكون التفسير

---

(١) انظر،

W. S. Anglin, *Free Will and the Christian Faith* (Oxford: Clarendon Press, 1990); Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (Oxford: Clarendon Press, 1986); J. P. Moreland and David Ciocci, eds., *Christian Perspectives on Being Human* (Grand Rapids: Baker, 1993); J. P. Moreland and Gary Habermas, *Immortality: The Other Side of Death* (Nashville: Thomas Nelson, 1992).

وللاطّلاع على وجهة نظر تقارن طبيعة النفس في المسيحيّة والبوذيّة، وتظهر مدى الفروقات في دلالة الشخوصة (personhood) الغيبيّة بين الأديان، انظر،

Griffiths, *Apology for Apologetics*, pp. 85-108.



الأكثر احتمالًا أنّني قد صُنِعت لأجل عالم آخر»[١]. لكنّ المشكلة تكمن في أنّ وعينا المباشر لا يحيط علمًا بطريقة الوصول إلى ذلك العالم. بمعنًى آخر، تنتابنا رغبة فطريّة في تحقيق السعادة، لكنّنا لا نستطيع إشباع هذه الرغبة بأنفسنا. وتكمن سعادتنا في رغبتنا في أن نكون أناسًا صالحين، وأن نصل إلى الخلود، وأن تجمعنا علاقة طيّبة بالناس كلّهم، أو معظمهم بالحدّ الأدنى، على أن نأنس ببعض الأشخاص خاصّةً. ومن الأشخاص الذين نرجو الأنس بهم شخص الإله الذي ندين له بكلّ وجودنا. لكنّ غربةً تحول بيننا وبين خالقنا.

فهل يتحتّم بقاء اللّه غريبًا عنّا؟ من المنطقيّ أن تكون الإجابة عن ذلك بالنفي، إذ إنّنا أشخاص، واللّه أيضًا شخص. وهذا يعني أنّنا نستطيع إنشاء علاقة بيننا وبين اللّه. وتجدر الإشارة إلى أنّنا قادرون على إنشاء علاقات تفوق أشدّ العلاقات البشريّة ودًّا. لكن يظهر أنّ التواصل الشخصيّ العميق بيننا وبين اللّه يتطلّب أكثر من اشتراكنا معه في الشخوصة، لأنّ ذلك لا ينفي غربته عنّا. لكنّ اشتراكنا في الشخوصة مع اللّه قد يدلّنا على الشروط الأخرى التي تخوّلنا بناء علاقة مع اللّه. فعلى سبيل المثال، تنشأ العلاقات الحسنة بين الناس لأنّ طرفَي العلاقة قد انفتحا على بعضهما، وانبرى كلّ منهما يعامل الآخر بصدق. ولكم من علاقة انقطعت لأنّ أحد أطرافها قد جانب الصدق.

وللغربة عن اللّه سمة مثيرة للاهتمام، فمن هم في غربة عن اللّه ليست غربتهم مطلقة. لكنّ مصطلح «الغربة» يبدو مناسبًا لأنّه

---

(١) سي إس لويس، **المسيحيّة المجرّدة** (*Mere Christianity*)، ترجمة سعيد ف. باز (عمّان، الأردن: أوفير للطباعة والنشر، ٢٠٠٦)، الصفحة ١٣٣.



يوحي بتدهور طرأ على العلاقة، فعكّر الودّ بين شخص الإنسان وبين شخص اللّه. وهي غربة بما أنّها بعد عن قدَر لعلّه كان حقيقةً في يوم من الأيّام. ومن الممكن أن تتذبذب رغبة البشر في معرفة اللّه. لكن بما أنّها رغبة صادقة، لا بدّ من أنّها تنطوي على إرادة معرفة سبب غربة الناس عن اللّه وشروط تصالحهم معه. وإذا افترضنا أنّ للتصالح شروطًا بالفعل، فمنها ما هو منوط باللّه، ومنها ما هو منوط بالبشر. وفي هذه الحالة، اللّه أولى بتحديد هذه الشروط وهو أولى بمعرفتها من الأساس. لذلك، نستطيع أن نقف من هذه الشروط موقفًا يقينيًّا بعد أن يكشفها اللّه لنا[١].

وهذا ما يدفعنا لترقّب وحي إلهيّ يلبّي احتياجات الوجود الإنسانيّ الخاصّة. وأيّ توجّه لإلغاء احتمال الوحي الإلهيّ الخاصّ ما هو إلّا تطيّر لا مبرّر له، مع إمكانيّة صيرورته توجّهًا مضلِّلًا خطيرًا. وعلى أيّ حال، لا ينبغي إلغاء احتمال الوحي الإلهيّ الخاصّ من دون مسوّغ[٢].

---

(١) وللمزيد من المعلومات حول الدلالة الدينيّة لبنية الروح ورغبات القلب، انظر،

Dallas Willard, *The Spirit of the Disciplines: Understanding How God Changes Lives* (San Francisco: Harper & Row, 1988); C. Stephen Evans, *Existentialism: The Philosophy of Despair and the Quest for Hope* (Grand Rapids: Zondervan, 1984); James Houston, *The Heart's Desire: A Guide to Personal Fulfillment* (Oxford: Lion, 1992); Peter Kreeft, *Heaven: The Heart's Deepest Longing* (San Francisco: Ignatius, 1989); Calvin Miller, *A Hunger for Meaning* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984); Rebecca Manley Pippert, *Hope Has Its Reasons: Surprised by Faith in a Broken World* (San Francisco: Harper & Row, 1989).

(٢) راجع الفقرة الختاميّة من القسم الذي يحمل عنوان (Philo) في: =



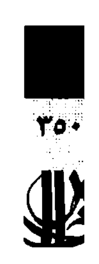
تدبير الوحي الخاصّ

لكن هل جاءنا وحي خاصّ من اللّه؟ إنّ أفضل منهج ننتهجه للإجابة عن هذا السؤال هو تمحيص ما ورد من ادّعاءات عن الوحي الخاصّ على مرّ التاريخ، لنرى إذا ما كانت معطيات هذا الوحي قد أفلحت في حلّ المعضلة الإنسانيّة. كما يسمح لنا التمحيص بأن نعرف الأدلّة التي تؤيّد الوحي الخاصّ[١]. وممّا قلناه حتّى الآن، يمكننا استنتاج ثلاثة معايير لتقييم شهادات الوحي المزعومة. أوّلًا، يجب أن يكون كلّ وحي خاصّ متوافقًا مع عموم ما أوحى به اللّه. ثانيًا، يجب أن تتجلّى في هذا الوحي رسالة تستجيب للاحتياجات الإنسانيّة الخاصّة التي حدت بنا إلى ترقّب وحي خاصّ أصلًا. ثالثًا، عند الإمكان، يجب أن تشهد على صحّة الوحي علامات منفصلة عنه، كالمعجزات مثلًا. باستخدام هذه المعايير الثلاثة نميّز المزاعم الكاذبة من الوحي الصادق[٢].

= David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, part 12 (Norman Kemp Smith's 2d ed. [Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1947]), pp. 227-228.

(١) تجدر الإشارة إلى أنّ الموحّدين، إجمالًا، هم «أهل كتاب»، استعمالًا للتعبير الإسلاميّ. بمعنًى آخر، هم يؤمنون بشكل من أشكال الوحي اللفظيّ. فاليهود الأورثوذوكس يعتقدون أنّ **التناخ** موحًى من لدن اللّه. ويعتقد المسلمون أنّ اللّه أملى كلمته على نبيّه محمّد، فكان **القرآن**. أمّا المسيحيّون، فهم يقرّون بالسلطة الإلهيّة الخاصّة بـ**العهد القديم** و**العهد الجديد**. وقلّما نسمع بموحّد ينكر الوحي الخاصّ.

(٢) كما رأينا في الحاشية السابقة، تختلف الأديان التوحيديّة على موضع تجلّي الوحي اللفظيّ. لذلك، إنّ المعجزات أدوات مفيدة للحكم على مزاعم الوحي =



ونحن نعتقد أنّ الدين المسيحيّ يفوق الأديان الأخرى في تطابقه مع المعايير الثلاثة التي ذكرناها. فاللّه، في **النصّ** المسيحيّ، هو خالق الكون الشخصيّ، وهو قويّ وعليم. وهو الذي يعتني بالكون، ويهتمّ بساكنيه من البشر الفانين خاصّةً. وهذا يعني أنّ المزاعم الغيبيّة في **الإنجيل** تتطابق مع معطيات الوحي الطبيعيّ.

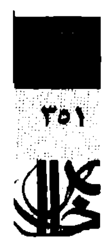
وماذا عن رجاء الناس بأن يكون اللّه قد اختصّهم ببشارة منه؟ إن افترضنا أنّ كلّ دين من أديان العالم هو بشارة محتملة، من الصعب تخيّل بشارة أفضل من تلك الواردة في **إنجيل** يسوع المسيح[1]. **فالإنجيل** يشخّص طبيعة المعضلة البشريّة بواقعيّة منقطعة النظير، متحدّثًا عن التمرّد الأخلاقيّ على اللّه. واللّه يستجيب لحاجة البشريّة بمبادرته الرحيمة المتمثّلة بتجسّده في يسوع المسيح. فيسوع مات نيابةً عن البشر أجمعين للتكفير عن آثامهم التي أبعدتهم عن اللّه، وأعطاهم بقيامته حياةً جديدةً تضمن غبطتهم الأبديّة شريطة إيمانهم به.

ثمّ إنّ حقيقة هذه البشارة تشهد عليها المعجزات التي لا لبس في صحّتها التاريخيّة، لا سيّما قيامة يسوع المسيح من بين

= المختلفة في الأديان. وللمزيد من التفاصيل حول دور المعجزات في تدعيم الروايات المزعومة عن الوحي، انظر،

Richard Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy* (Oxford: Clarendon Press, 1992), chapters 5 and 6; R. Douglas Geivett, «The Interface of Theism and Christianity,» *Ratio 1* (Fall 1993): pp. 211-230; Anglin, *Free Will and the Christian Faith*, pp. 186-208.

(١) كلمة «الإنجيل» بحدّ ذاتها تعني البشارة في اللغة اليونانيّة.



الأموات[١]. وتظهر الأدلّة التاريخيّة أنّ بحوزتنا ما لا يقلّ عن أربع روايات يُعتَدّ بها، هي **أناجيل العهد الجديد**، عن أهمّ مراحل حياة يسوع المسيح، وعن ألوهيّته كما يفهمها هو. فنحن نتّفق مع الفيلسوف المسيحيّ هوغو ماينيل إذ يقول: «لم تصمد أمام تحدّي الزمن التخمينات التي تسعى إلى تحديد منشأ هذه الروايات، والتي تعرّض بأنّ يسوع التاريخيّ مختلف تمامًا عن يسوع الذي نعرفه»[٢].

فقيامة يسوع يؤكّدها دليل تاريخيّ هو خلوّ قبره بعد بضعة أيّام على دفنه. كما أنّ يسوع قد ظهر موته ودفنه لتلاميذه وغيرهم من الناس على مدى أربعين يومًا. ومن الأدلّة الأخرى على القيامة صعوبة قيام الكنيسة المسيحيّة بعد بضعة أسابيع على موت

---

(١) للمعجزات غايتَين بالحدّ الأدنى، فهي تلفت انتباه الغافلين إلى ما تدّعيه المسيحيّة من وحي، كما أنّها توكّد صحّة هذا الوحي.

(٢) Hugo A. Meynell, «Faith, Objectivity, and Historical Falsifiability,» in *Language, Meaning and God,* ed. Brian Davies (London: Geoffrey Chapman, 1987), pp. 158-159.

وللاطّلاع على دفاع متقن عن مصداقيّة أناجيل العهد الجديد من الناحية التاريخيّة، انظر،

Craig Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Leicester, England: Inter-Varsity, 1987); R. T. France, *The Evidence for Jesus* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1986); Royce Gordon Gruenler, *New Approaches to Jesus and the Gospels* (Grand Rapids: Baker, 1982); E. L. Mascall, *Theology and the Gospel of Christ* (London: SPCK, 1977); Michael J. Wilkins and J. P. Moreland, eds., *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1995); Joel B. Green, Scot McKnight, and I. Howard Marshall, eds., *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992).



يسوع بتلك الطريقة المشينة[١]. قليلة هي الأديان الأخرى التي تستطيع العودة بالتاريخ إلى حين نشأتها بدقّة تضاهي دقّة الدين المسيحيّ[٢]. ولا دين يستند إلى أحداثه التاريخيّة بقدر المسيحيّة. لذلك، تصير المسيحيّة بلا قيمة - ولو كانت قصّةً دينيّةً، أو أسطورةً حتّى - إن لم تكن معطياتها عن حياة يسوع، وموته، وقيامته دقيقةً من الناحية التاريخيّة. لذلك، لا يمكن التوفيق بين المسيحيّة ونظريّة التعدّديّة الدينيّة من دون تشويه المسيحيّة إلى حدّ لا تعود تشبه نفسها بشيء بعده.

ويجب التحدّث عن مسألة أخيرة تتعلّق بادّعاء المسيحيّة الوحي. **فالإنجيل، بعهدَيه القديم والجديد**، هو مخزون ثابت من الوحي الإلهيّ اللفظيّ. ويسوع المسيح، الذي ادّعى أنّه اللّه، وأثبت صدق دعواه بقيامته من بين الأموات (**رو** ١:٤)، هو الذي أثبت سلطة **النصّ** الإلهيّة[٣]. ومصداقيّة شهادة يسوع على قدسيّة **النصّ**

---

(١) William L. Craig, *Knowing the Truth about the Resurrection* (Ann Arbor, Mich.: Servant, 1981), and *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1989); Gary R. Habermas, *Ancient Evidence for the Life of Jesus* (Nashville: Thomas Nelson, 1984).

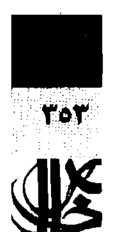
(٢) انظر،

Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture* (Garden City, N.Y.: Image/Doubleday, 1958), p. 12.

(٣) انظر،

John W. Wenham, *Christ and the Bible* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1972); Bernard Ramm, *Special Revelation and the Word of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), pp. 110-111, pp. 115-118.

وللمزيد من المعلومات حول الوحي اللفظيّ، =



هي ما يسمح للمسيحيّين اليوم بأن يتّخذوا من **الإنجيل** مصدرًا للمعرفة الدينيّة. أمّا الآن، فلنتطرّق إلى شاهد **النصّ** على التدبير الإلهيّ الخلاصيّ، ونطاقه، وشروطه.

الخصوصيّة المسيحيّة والوحي الخاصّ

إنّ معطيات هذا القسم هي ذات أهميّة محوريّة في النقاش الداخليّ من الدرجة الثانية مع التعدّديّين الذين ينكرون سلطة **الإنجيل** الإلهيّة الفريدة. لكن إن كان منطقيًّا أن نتوقّع مجيء وحي خاصّ، كما أسلفنا، وإن كانت أصالة الوحي المسيحيّ مدعّمةً بالشواهد التاريخيّة، يكون من واجبنا أن ننظر في معطيات **الإنجيل** عن طبيعة الخلاص ونطاقه. ولا بدّ أن يدخلنا هذا التمحيص في نقاش من الدرجة الأولى مع الشموليّين الإنجيليّين حول أهميّة التعدّديّة الدينيّة.

بخلاف التعدّديّين، يهتمّ الشموليّون الإنجيليّون بإثبات أنّ آراءهم، إن لم تكن مستمدّةً من **النصّ**، فهي متوافقة معه بالحدّ الأدنى. فعلى سبيل المثال، اعترف كلارك بينوك الإنجيليّ بأنّه يؤمن «أنّ **النصّ** فيه مخزون من الحقيقة التي ينبغي الحفاظ عليها (**٢تي**

= Paul Helm, *The Divine Revelation* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), pp. 21-27; Leon Morris, *I Believe in Divine Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 113-118; Ronald H. Nash, *The Word of God and the Mind of Man* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), pp. 35-54.

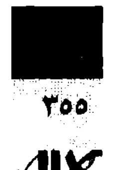


١:١٤)»[١]. لذلك، فلنبدأ نقاش الدرجة الأولى مع الشموليّين حول الخلاص في **الإنجيل**. أيّ النظرتَين هي أشدّ توافقًا مع المعطيات **الكتابيّة**؟ ألشموليّة أم الخصوصيّة؟ وما هي الشروط التي يجب أن ينفّذها البشر لينالوا الخلاص؟ وهل يجب أن يؤمن الإنسان بعقيدة معيّنة من أجل أن ينال الخلاص؟ وهل ورد في **النصّ** أنّ الخلاص يعتمد على الإيمان الصريح بيسوع المسيح وأفعاله أم أنّ الخلاص ممكن بمعزل عن الإيمان الصريح بيسوع، ما يعني أنّ الأديان والثقافات الأخرى تؤدّي دور الوسيط في تحصيل النعمة الإلهيّة؟ سنطّلع، في هذا القسم، على النصوص الرئيسة التي يراها الخصوصيّون ذات صلة بالأسئلة التي طرحناها. أمّا في القسم الذي يليه، فسنناقش الحجج الشموليّة الشائعة.

أعمال الرسل ٤:١٢

في أيّام الكنيسة الأولى، وبينما كان بطرس ويوحنّا يدخلان الهيكل، شفى بطرس رجلًا كسيحًا «باسم يسوع المسيح الناصريّ» (**أع** ٣:٦)، ثمّ قال للشهود اليهود على الحادثة إنّ الإيمان بيسوع هو الذي شفى الكسيح شفاءً تامًّا (**أع** ٣:١٦). ومع أنّ عددًا كبيرًا من الناس كانوا قد آمنوا برسالة بطرس (**أع** ٤:٤)، أُلقيَ بطرس ويوحنّا كلاهما في السجن، وحاكمتهما السلطات الدينيّة في اليوم التالي

(١) Clark H. Pinnock, «Response to Delwin Brown,» *Christian Scholar's Review 19* (September 1989), p. 78; Clark H. Pinnock and Delwin Brown, *Theological Crossfire: An Evangelical/Liberal Dialogue* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), p. 36, pp. 37-57, p. 255.



(أع الأصحاح الرابع، الآية الثالثة فما بعدها). فقال بولس أمام **السنهدرين**[١]، «فلتعلموا جميعكم، وجميع بني إسرائيل، أنّنا فعلنا ذلك باسم يسوع المسيح الناصريّ، الذي صلبتموه أنتم، و[...] أقامه اللّه من الموت. فباسمه يقف هذا الرجل أمامكم معافًى تمامًا» (**أع** ٤:١٠)[٢]. وليثبت سداد رأيه، يكمل بولس، فيقول: «ما من خلاص بأحد غيره، فما من اسم تحت السماء أعطاه اللّه لنا لكي نخلص به سوى اسم يسوع» (**أع** ٤:١٢). ومن يدقّق في جملتَي هذه الآية يدرك أنّها تؤيّد النموذج الخصوصيّ وتدعمه.

ففي الجملة الأولى، ينفي بولس أيّ خلاص وأيّ مخلّص بعيدًا عن يسوع، إذ يقول: «ما من خلاص بأحد غيره». أمّا الجملة الثانية، التي يقول فيها: «فما من اسم تحت السماء أعطاه اللّه لنا لكي نخلص به سوى اسم يسوع»، فهي أدقّ من سابقتها. فالفاء جاءت لتعلّل الجملة التي سبقتها. وبما أنّ بولس كان يبتغي التعليل، فلنعلّل رأينا نحن أيضًا، آخذين بالحسبان أربعة مصطلحات واردة في هذه الجملة تشير إلى أنّ بطرس قد كان خصوصيًّا.

١- يستعمل بطرس عبارة «تحت السماء» ليبيّن مدى رفضه لأيّ اسم آخر.

٢- لا يحصر بطرس هذا الاسم بأناس محدّدين، بل هو يقول:

---

(١) السنهدرين هو المجلس الأعلى اليهوديّ الذي كان ينظر في القضايا المختلفة. [المترجم]

(٢) وفي الآية السادسة والثلاثين من الأصحاح الثاني من رسالة **أعمال الرسل**، أُشيرَ إلى اسم يسوع الناصريّ بصفته «مسيحًا».

«أعطاه اللّه لنا»، وليس «لكم أنتم» ولا «لليهود»[1]. ومع أنّ الخصوصيّين يجب ألّا يكتفوا بهذه الحجّة، لا ريب في أنّها تعني أنّ الإيمان باسم يسوع من أجل نيل الخلاص هو واجب على الناس أجمعين.

٣- فلنأخذ مصطلحًا غالبًا ما يجري إغفاله هو المصطلح «ينبغي» (*δεῖ*). إنّ استعمالات مصطلح *δεῖ*(أو *ἔδει*) في **إنجيل لوقا** و**سفر أعمال الرسل** ترتبط، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بيسوع المسيح، منفِّذ الخطّة الإلهيّة التي تقضي بتخليص الإنسانيّة الآثمة بواسطة السلطان الإلهيّ. وكما يقول بيتر غرانديمان، يبدو في **إنجيل لوقا** أنّ يسوع «يرى محياه، وفعله، وتوقه كلّه خاضعًا لهذه المشيئة الإلهيّة المُختصَرة بـ'**ينبغي**' (*δεῖ*) واحدة»[2]. كما قال يسوع

(١) إنّ استعمال الفعل الماضي «أعطى» واقترانه أسلوب الحصر في «سوى اسم يسوع» يدلّ على أنّ اسم يسوع، منذ أُعطيَ للناس، أضحى الوسيلة الإلهيّة الوحيدة للخلاص.

(٢) Walter Grundemann, «*δεῖ*, δέον, ἐστί,» *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 2:22.

ويقول غرانديمان في الصفحتَين ٢٢ و٢٣:

«تعلو [يسوع] «ما ينبغي» (*δεῖ*) واحدة كانت قائمةً منذ طفولته، هي وجوب ربوبيّته الإلهيّة (**لو** ٢:٤٩). وهذا الوجوب (*δεῖ*) هو الذي يحدّد أفعال يسوع (**لو** ٤:٤٣، ١٣:٣٣، ١٩:٥). وهو الذي أوصله إلى المعاناة والموت، كما أوصله إلى المجد (**لو** ٩:٢٢، ١٧:٢٥، ٢٤:٧، ٢٦؛ **أع** ١:١٦، ٣:٢١، ١٧:٣). وهو متجذّر في المشيئة الإلهيّة التي تتعلّق بيسوع والتي وردت في النصّ. أمّا يسوع، فيتّبع هذه المشيئة بحذافيرها (**لو** ٢٢:٣٧، ٢٤:٤٤). كما أنّ تلاميذه، ورسله، وشعبه يخضعون لسلطة هذه الـ«ينبغي» (*δεῖ*) المستمَدَّة من المشيئة الإلهيّة =



لنيقوديموس اليهوديّ أنّه **ينبغي** (*δεῖ*) أن يولد من جديد (**يو** ٣:٧). وحين سأل السجّان الرومانيّ بولس وسيلا عمّا **ينبغي** (*δεῖ*) أن يفعله ليخلص، قالا له: «آمن بالربّ يسوع وستخلص» (**أع** ١٦:٣٠-٣١)[١]. فإن كان الخلاص ممكنًا بمعزل عن يسوع، من الواضح أنّ بولس وسيلا كانا غافلَين عن ذلك. بل هما يجيبان إجابة رجل واحد، وكأنّ جميع الناس كانوا يعرفون أنّ **الإنجيل** جاء ببشارة يسوع للناس كلّهم. ومن الصعب تصديق أنّ الخلاص الذي تحدّث عنه بطرس (**أع** ٤:١٢) لا يستدعي معرفة شخص يسوع. لذلك، إنّ كون الخلاص «ضرورةً أنطولوجيّةً غير إبستيمولوجيّة» عند الشموليّين يخالف معنى المصطلح (*δεῖ*).

٤- يعزّز فهمنا للآية مصطلح رابع هو مصطلح «اسم»، فإنّ استخدام اسم يسوع يشير إلى كمال سلطة وجوده وفعله[٢]. كما تؤيّد آيات أخرى في **العهد الجديد** انطواء مصطلح «اسم» على ضرورة معرفة يسوع المخلّص بالتحديد. فالعمل الإرساليّ الذي تلا فرار

= (**لو** ١٢:١٢؛ **أع** ٦:٩، ١٦، ١٤:٢٢، ١٩:٢١، ٢٣:١١، ٢٧:٢٤)... وإنّ الـ«ينبغي» (*δεῖ*)، التي هي تجسُّد للمشيئة الإلهيّة المخلِّصة في كلّ هذه الآيات، تكشف للإنسان خسرانه في نهاية المطاف، فتدفعه إلى الإيمان بفعل اللّه المخلِّص (**أع** ٤:١٢، ١٦:٣٠)».

وتجدر الإشارة إلى أنّ بطرس كان ليستخدم كلمة **يصحّ** (*ἔξεστι*) عوضًا من كلمة **ينبغي**(*δεῖ*)، لو أنّه كان شموليًّا.

(١) بالنظر إلى صيغة سؤال السجّان، يظهر الحزم في ردّ بولس وسيلا بما معناه: من أجل أن تخلص لا مناص لك من الإيمان بالربّ يسوع.

(٢) Hans Bietenhard, «όονμα, κτλ.,» *Theological Dictionary of the New Testament*, 5, pp. 242-283, esp. pp. 270-283.



أفراد الكنيسة من أورشليم دائمًا ما يُذكَر متبوعًا بالشهادة لاسم يسوع. فعلى سبيل المثال، يربط فيليبّس **الإنجيل** بـ«اسم يسوع المسيح» (**أع** ٨:١٢، ٨:٣٥) حصرًا. وكانت وظيفة بطرس أن يحمل اسم يسوع إلى الأمم وإلى بني إسرائيل (**أع** ٩:١٥؛ قارن هذه الآية بالآية السابعة والعشرين من الأصحاح نفسه). وهو قد أعلن حرصه على التبشير بين ظهراني من لم يعرفوا المسيح، وكأنّ معرفة اسمه من ضرورات الخلاص (**رو** ١٥:٢٠)[١]. وحين تؤدّي الإرساليّات عملها، يكون ذلك «من أجل اسم يسوع» (**٣يو** ٧). ثمّ إنّ مضطهِدي أفراد الكنسية كانوا يربطون الرسالة الخلاصيّة التي نادى بها هؤلاء بـ«اسم يسوع» مباشرةً (**أع** ٤:١٧-٣٠، ٥:٢٨-٣٣، ٥:٤٠، ٩:٢٦). لذلك، إنّ اسم يسوع هو محور الخلاف بين المؤمنين، بصفتهم ممثّلي الخلاص الإلهيّ، وبين غير المؤمنين، بصفتهم أعداء شهود اللّه. كما أنّ محتوى **إنجيل** يسوع هو شديد الارتباط باسمه إلى حدّ ترادف مصطلحَي «يسوع» و«اسم يسوع» في بعض الأحيان (**أع** ٥:٤١، **أع** ٩:٣٤؛ **٣يو** ٧). وحتّى طرد الشياطين يعتمد على ذكر اسم يسوع (**أع** ١٩:١٣-١٥. قارن هذه الآيات بالآية الثانية والعشرين من الأصحاح السابع)[٢].

---

(١) يشير راميش ريتشارد إلى أنّ ذكر اسم اللّه قد كان شرطًا للخلاص قبل الطوفان (**تك** ٤:٢٦)، وبعده (في ما فعله أبرام، في **تك** ١٢:٨)، وعند اليهود (**أر** ٣٣:٣)، وعند المسيحيّين (**رو** ١٠:١٣)، وهو كذلك في الآخرة (**يؤ** ٢:٣٢). انظر،
Population of Heaven, p. 33.

وراجع أيضًا،
١مل ١٨:٢٤-٢٦.

(٢) انظر،
= *Population of Heaven*, p. 60.



نستخلص من كلّ ما ورد أنّ «الاسم» يشير إلى أنّ خطّة اللّه الخلاصيّة العامّة تُختصَر بشخص يسوع المسيح وفعله اللذَين هما غاية إيمان من يبتغون الخلاص. وتجدر الإشارة إلى أن بطرس لا يتحدّث عن يسوع بصفته أساس الخلاص الوجوديّ فحسب. وهو لا يقول إنّ يسوع هو **مصدر** الكفّارة الوحيد، بل إنّه يُعلِم الناس بما يجب أنّ يقرّوا به من أجل أن ينالوا الخلاص. فالجميع، بمن فيهم اليهود والأمم الأخرى، ومن فيهم من زعماء دينيّين، عليهم أن يواجهوا الحقيقة اللاهوتيّة التي تتجلّى باسم يسوع حصرًا. ويبدو أنّ بولس نفسه يوافق على ما استخلصناه، إذ يقول إنّ يومًا سيأتي وفيه سـ«تنحني سجودًا لاسم يسوع كلّ ركبة، سواءً في السماء، أم على الأرض، أم تحت الأرض، و... يعترف كلّ لسان بأنّ يسوع المسيح هو الربّ» (**في** ٢: ١٠-١١)[١].

= ويستبعد ريتشارد أن تكون الشياطين خاضعةً ليسوع بالمعنى الأنطولوجيّ دونًا عن المعنى الإبستيمولوجيّ.

(١) ومن الملحوظ أنّ كلمة «غيره» في الجملة الأولى من الآية الثانية عشرة من الأصحاح الرابع من **سفر الأعمال** تأتي ترجمةً لكلمة (ἄλλος) اليونانيّة. أمّا كلمة (ἕτερος) في الجملة الثانية، فتترجمها كلمة «سوى». فما من أحد يضاهي يسوع ويشبهه في الخلاص الذي يمنحه (الجملة الأولى)، وما من اسم سوى اسم يسوع يخلّص الناس (الجملة الثانية). وكما يقول هيرمان بيير، «إنّ ما جاء به يسوع المسيح هو مختلف تمامًا عمّا سبقه إلى حدّ أنّه يلغي المنزلة الخلاصيّة لأيّ شيء آخر». انظر،
«ἕτερος,» *Theological Dictionary of the New Testament*, 2:703.
ولا تدحض هذه الآية التعدّديّة فحسب، بل هي تدحض الشموليّة أيضًا. فالجملة الثانية تفسّر الأولى، ومن المعروف أنّ الجملة الثانية تؤيّد الخصوصيّة.



أمّا الشموليّون، ففي بعض الأحيان هم يقولون إنّ الآية الثانية عشرة من الأصحاح الرابع من **سفر الأعمال** لا تؤيّد الخصوصيّة. وهم يزعمون أنّ الآية «لا تفيد بأنّ المرء ينبغي له أن يعلم شيئًا عن ذلك الفعل [الذي أتى به يسوع المسيح] من أجل أن يستفيد منه»[١]. لكنّنا نعتقد أنّ هذا الزعم ليس نابعًا إلّا من سوء تفسير الآية. كما يقول الشموليّون إنّ الآية لا تأتي على ذكر مصير غير المبشَّرين وأتباع الأديان الأخرى. لذلك، هم يحذّرون من مغبّة إطلاق التعميمات التي تتجاوز الأصحاحَين الثالث والرابع من **سفر الأعمال**[٢]. ولا ريب في أنّنا لا نخالفهم في أنّ غير المبشَّرين ليسوا مذكورين في الآية صراحةً، لكنّ عقيدة الثالوث هي الأخرى ليست مذكورةً حرفيًّا في الآيات التي استُخلِصَت منها. إنّما انتشار عبارات من قبيل «ما من خلاص بأحد غيره» و«ما من اسم تحت السماء أعطاه اللّه لنا»، في **إنجيل لوقا** و**سفر الأعمال**، مضافًا إلى مصطلحَي «ينبغي» (*δεῖ*) و«اسم يسوع»، يوحي بأنّ الآية الثانية عشرة من الأصحاح الرابع من **سفر الأعمال** هي آية مرجعيّة لها سلطة إلزاميّة على كلّ من يبتغي الخلاص.

---

(١) John E. Sanders, «Is Belief In Christ Necessary for Salvation?» *The Evangelical Quarterly 60* (1988), p. 246.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ساندرز يتعامل بهذه الطريقة مع الآية الثانية عشرة من الأصحاح الرابع من **سفر الأعمال** والآية السادسة من الأصحاح الرابع عشر من **إنجيل يوحنّا**.

(٢) على سبيل المثال، انظر،

Clark Pinnock, «Acts 4:12 — No Other Name Under Heaven,» in *Through No Fault of Their Own*? ed. William V. Crockett and James G. Sigountos (Grand Rapids: Baker, 1991), pp. 107-115.



إنجيل يوحنّا ٣:١٦، ٣:١٨

في القصّة المعروفة في الأصحاح الثالث من **إنجيل يوحنّا**، يُقَال لنيقوديموس، وهو أحد زعماء اليهود، إنّ مشيئة اللّه الخلاصيّة العامّة مقترنة بترتيب إلهيّ خلاصيّ خاصّ. فاللّه الآب قد قضى أن يموت ابنه على الصليب من أجل أن يحيا من يلتزم بشرط واحد هو الإيمان **بهذا الابن**. لذلك، تنذر الآية الثامنة عشرة من لا يؤمن **باسم** يسوع بأنّ حكم الدينونة سبق أن صدر عليه.

«فاللّه أحبّ العالم إلى حدّ أنّه بذل ابنه الوحيد لكي لا يهلك كلّ من يؤمن به، وتكون له الحياة الأبديّة... فالذي يؤمن به لا يُدَان. أمّا الذي لا يؤمن به، فقد صدر عليه حكم الدينونة، لأنّه لم يؤمن باسم ابن اللّه الوحيد» (**يو** ٣:١٦، ٣:١٨).

لكن يسود صمت مريب في صفوف بعض الشموليّين حيال هاتَين الآيتَين الجليّتَين. ويقول بعضهم إنّهما لا تنطبقان إلّا على المبشَّرين بيسوع، الأمر الذي لا يعدو كونه تأويلًا.

ومن المثير للسخرية أنّ عقيدة الشموليّين تفرض عليهم ألّا يكون الإيمان باسم يسوع، في الآية الثامنة عشرة، مقترنًا بالإدراك الكريستولوجيّ. وهذا يستدعي تفسير الأصحاح الثالث من **إنجيل يوحنّا** بطريقة مشبوهة. وعلى أيّ حال، لا بدّ أن تتجلّى غاية الإيمان الموصل إلى الخلاص في **شيء ما** عند الشموليّين. وما دامت هذه الآيات تركّز على الإيمان، ودام الإيمان يستوجب غايةً يتوجّه إليها، ما هي غاية الإيمان إن لم تكن يسوع؟



الرسالة إلى رومية ١٠: ٩-١٥

كان قلب بولس الرسول ينبض توقًا لا يدرك كنهه إلّا المبشِّرون الاستثنائيّون. فهو قد اعتقد أنّ التبشير واجب عليه (**١كو** ٩:١٦). وقد حرص على أن يبشِّر بيسوع من لم يُبشَّروا به خاصّةً (**رو** ١٥:٢٠-٢١). وبولس الرسول هو الذي كتب **الرسالة إلى أهل رومية**، رسالته العظيمة، ليعلن أنّ **إنجيل** يسوع المسيح يعطي الخلاص لكلّ من يؤمن به (**رو** ١:١٦-١٧)[١]. وفي هذه الرسالة، يسهب بولس في الحديث عن الحاجة إلى الخلاص. فيقول إنّ الناس، جميعًا ومن دون استثناء، هم مذنبون آثمون مستحقّون لغضب اللّه (**رو** ١:١٨-٢٠، ٢:١، ٣:٩-٢٤، ٥:١٢-٢١). ولا يرفع الذنب ويطفئ الغضب الإلهيّ، برأي بولس، إلّا الإيمان بيسوع المسيح (**رو** ٣:٢١-٣١، ٥:١-١١، ٦:٢٣)[٢].

لذلك، من غير المفاجئ أن يختتم بولس الجزء العقائديّ من رسالته بالتشديد على الحاجة الملحّة إلى التبشير، قائلًا إنّ أفواه من **لمّا** يُبشَّروا **بعد** يمكن أن تنطق معترفةً باسم يسوع وربوبيّته:

«إذا شهدت بلسانك أنّ يسوع ربّ، وآمنت بقلبك أن اللّه أقامه من بين الأموات، نلت الخلاص. فالإيمان بالقلب يقود إلى

---

(١) عند بولس الرسول، تشمل مصطلحات «اليهود»، و«اليونانيّين»، و«الأمم الأخرى» غير المخلَصين كلّهم. راجع **١كو** ١٠:٣٢ للاطّلاع على تصنيف بولس الناس إلى ثلاث فئات هي: «اليهود، واليونانيّون، وكنيسة اللّه».

(٢) هذه المسألة تُحسَب على الشموليّين الذين يزعمون أنّ أساس دينونة البشر ليس الخطيئة بل رفض يسوع المسيح. ولا شكّ في بطلان زعمهم، إذ لو كان صحيحًا لعنى ذلك أنّ الإنجيل يتحدّث عن شمول الخلاص العامّ غير المبشَّرين.



البرّ، والشهادة باللسان تقود إلى الخلاص. **فالكتاب** يقول: «من آمن به لا يخيب». ولا فرق بين اليهوديّ وغير اليهوديّ، لأنّ اللّه ربّهم جميعًا، يفيض بخيراته على كلّ من يدعوه. **فالكتاب** يقول: «كلّ من يدعو باسم الربّ يخلص». ولكن كيف يدعونه وما آمنوا به؟ وكيف يؤمنون وما سمعوا به؟ بل كيف يسمعون به وما بشّرهم أحد؟ وكيف يبشّرهم وما أرسله اللّه؟ **والكتاب** يقول: «ما أجمل خطوات المبشّرين بالخير!»» (**رو** ١٠:٩-١٥).

وإذا فرضنا ألّا حاجة لغير المبشَّرين بالتبشير كي يخلصوا، سيصعب علينا فهم اهتمام شهود اللّه بالتبشير ومكابدتهم الضيق في غضون ذلك. بل إنّ الخلاص يتطلّب الاعتراف بعقيدة معيّنة، والإيمان بمجموعة حقائق (**رو** ١٠:٩-١٠). لذلك، إنّ سماع **الإنجيل** هو شرط مسبق طبيعيّ لتحقيق الغاية التي هي الخلاص. فاليهود وباقي الأمم كلّهم يجب أن يسمعوا بيسوع ويؤمنوا به (**رو** ١٠:١٤). وبقدر ما لا يستطيع الكثيرون أن «يدعو باسم الربّ» (**رو** ١٠:١٣)، الذي هو يسوع (**رو** ١٠:٩)، لأنّهم لم يسمعوا به، تكون الحاجة إلى إرسال المبشِّرين. فبالتبشير فقط يمكن أن يعرف غير المبشَّرين يسوع، ويؤمنوا **بالإنجيل**، ويدعوا باسم الربّ، ويخلَصوا (**رو** ١٠:١٣-١٥).

إنّ الخلاصة الطبيعيّة التي يمكن استنتاجها من هذه الآيات هي أنّ الفرصة لن تسنح لغير المؤمنين بأن يسمعوا ما ينبغي لهم سماعه بمعزل عن الجهود الإنسانيّة التبشيريّة المخلِصة[1]. فلا

---

(١) انظر،

C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans* (New York: Harper, 1957), pp. 204-206.



تتحدّث الآيات، ولو تعريضًا، عن أيّ وسيلة أخرى للخلاص. وفي حال كان الشموليّون محقّين في حديثهم عن الرجاء الكبير الكامن في الخيارات الأخرى، تكون حجّة بولس مضلِّلةً، إن لم نقل مغرضةً.

يو ١٤:٦، ١٧:٢٠

إنّ عظة يسوع في الغرفة العليا[١] (**يو** ١٢-١٧) هي حجر الأساس في **إنجيل يوحنا**، ففيها وصيّة يسوع الأخيرة التي أوصى بها تلاميذه قبل أن يُصلَب. وفيها يعدهم بمجيء الروح القدس، ويذكّرهم بتعاليمه التي تتلخّص بعبارة «أخبرتكم بهذا كلّه»[٢]. وفي ظلّ تحضير يسوع تلاميذه لحقيقة أنّه ذاهب إلى الآب، يذكّرهم أنّهم يعرفون «الطريق» (**يو** ١٤:٤). فيسأله توما: «يا سيّد، نحن لا نعرف إلى أين أنت ذاهب، فكيف نعرف الطريق؟» ويجيبه يسوع: «أنا هو الطريق، والحقّ، والحياة. لا أحد يأتي إلى الآب إلّا بي» (**يو** ١٤:٥-٦).

وإنّ أوّل ما ينبغي ملاحظته في الآية السادسة من الأصحاح الرابع عشر هي «الأنا» التي تربط يسوع بـ«الطريق، والحقّ، والحياة». فيسوع لا يدّعي أنّه **يعرف** الطريق، بل يقول إنّه **هو** الطريق، والحقّ،

---

(١) الغرفة العليا هي غرفة العشاء الأخير. [المترجم]

(٢) في اللغة اليونانيّة، تُكتَب الآية كما يلي:

Ταῦτα λελάληκα.

انظر **يو** ١٤:٢٥، ١٥:١١، ١٦:١، ٤، ٦، ٢٥، ٣٣. وإنّ استعمال الفعل اليونانيّ بصيغته هذه يؤكّد ما لكلمات يسوع من طبيعة ملزمة. وهي الكلمات نفسها التي سيتذكّرها تلاميذ يسوع لاحقًا بمساعدة الروح القدس (**يو** ١٤:٢٦).



والحياة. وما دام يسوع قد قال إنّ «لا أحد» (*οὐδεὶς*) يأتي إلى الآب إلّا من هذا الطريق، نستنتج أنّ كلّ من يريد الوصول إلى الآب يجب أن يلفي ذلك الطريق الذي يتفرّد بصلته بالآب، ألا وهو يسوع نفسه[١]. ثمّ إنّ غاية أل التعريف المتّصلة بالمصطلحات الثلاثة - الطريق، والحقّ، والحياة - هي فضح كلّ من يدّعي أنّه حقّ وحياة، وإظهار أن لا حقّ فيه ولا حياة. لذلك، كان الانتماء إلى «الطريق» في أيّام الكنسية الأولى العلامة الفارقة التي ميّز المسيحيّون بها أنفسهم عمّن لم يؤمنوا بيسوع (**أع** ٩:٢، ١٩:٩، ٢٣، ٢٤:١٤، ٢٢)[٢].

وفي الصلاة الكهنوتيّة، يصلّي يسوع من أجل المؤمنين وشهودهم في هذا العالم. لكن لا دليل في **إنجيل يوحنّا** على أنّه يصلّي من أجل الذين لن يخلَصوا، لا بل هو يقول: «لست أصلّي الآن من أجل العالم» (**يو** ٩:١٧). لكنّه يصلّي من أجل أولئك «الذين

---

(١) إنّ كلمة «الطريق»؛ أي الطريق الموصل إلى الآب، لها الدور الرئيس في الآية. أمّا «الحقّ» و«الحياة»، فلهما دور ثانويّ في توضيح طبيعة ذلك الطريق. ويسوع هو الطريق إلى الله بالذات لأنّه الحقيقة الإلهيّة (**يو** ١٤:١) والحياة الإلهيّة (**يو** ٤:١، ١٥:٣، ٢٦:٥، ٢٥:١١). وهذا يعني أنّ الحياة مرتبطة بالحقّ. انظر،

D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 491.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ما قاله يسوع في الآية السادسة من الأصحاح الرابع عشر ليس منحصرًا بتلاميذه، فهو لم يقل: «لا أحد منكم» (*οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν*).

(٢) لا جرم أنّ من يقول إنّه من الماشين في «الطريق» يصير إقصائيًّا، ما قد يراه الكثيرون صيتًا سيّئًا. لكنّ أعداء مؤمني القرن الأوّل كانوا يعتبرون كلمة «مسيحيّ» سبّةً يحقّرونهم بها (**أع** ٢٦:١١؛ وقارن الآية بـ **بط** ١٤:٤-١٦).



سوف يؤمنون [به] **بسبب كلمة هؤلاء**»؛ أي بسبب الكلمة الرسوليّة (**يو** ١٧:٢٠). ويوحي قوله هذا بعلاقة مباشرة بين خلاص من هم ليسوا من قطيعه اليهوديّ (**يو** ١٠:١٦) في المستقبل وبين الإجهار الصريح بالكلمة الرسوليّة[١].

بعض الاعتبارات الكتابيّة الأخرى

ويمكننا أن نذكر عددًا كبيرًا من الأدلّة الإضافيّة التي تؤيّد كون الخصوصيّة أشدّ وضوحًا من الشموليّة في **الإنجيل**[٢]. لكن في **الإنجيل** مواضيع أخرى تستحقّ أن نذكرها أيضًا. أوّلًا، ترد الأديان الأخرى في **العهد القديم والعهد الجديد** كلَيهما على أنّها غير خلاصيّة في أحسن الأحوال، ومؤيّدة لسلطان الظلام في أسوإها (**خر** ٢٠:٣-٦؛ **٢أخبار** ١٣:٩؛ **أش** ٣٧:١٨-١٩، **أش** ٤٠؛ **أر** ٢:١١، ٥:٧، ١٦:٢٠؛ **أع** ٢٦:١٧-١٨؛ **كو** ١:١٣). ومن يبقون غير مسيحيّين طوال حياتهم، يحلّ غضب اللّه عليهم (**١تس** ٢:١٦). وهذا يعني أنّ أتباع الأديان الأخرى الذين صاروا مسيحيّين كانوا متمسّكين بعقيدة ميتة وباطلة، لكنّهم «تحوّلوا إلى اللّه عن الأصنام، ليصيروا عبيدًا يخدمون اللّه الحيّ الحقّ» (**١تس** ١:٩). فالأديان الأخرى خالية من الحقيقة والحقّ الخلاصيَّين (**أع** ١٩:٢٦؛ **١كو** ١:٢١، ٨:٤-٦، ١٠:١٩-٢٠؛ **غل** ٤:٨،

---

(١) لاحظ دور الرسل الرسميّ في **أع** ١-١٢، لا سيّما أنّ الكلمة الرسوليّة قد كُتِبَت في ما بعد في **العهد الجديد** (راجع **يو** ١٤:٢٦، ١٦:١٢-١٦، إلخ). انظر،

W. Gary Phillips and William E. Brown, *Making Sense of Your World* (Chicago: Moody, 1991), pp. 106-112.

(٢) انظر **يو** ١:١٢، ١٤، ١٨، ٥:٢٣؛ **١يو** ٢:٢٣، ٥:١١-١٢.



٢تس ١:٨؛ وقارن الآية الأخيرة بـ«**١تس** ١٣:٢»). ويظهر من هذه الآيات أنّ الأديان الأخرى ليست أدنى منزلةً من المسيحيّة فحسب، بل هي باطلة، وخطرة لارتباطها بسلطان الظلام، فليس سوى «رجاء **واحد**... وربّ **واحد**، وإيمان **واحد**، ومعموديّة **واحدة**، وإله وآب **واحد** للجميع» (**أف** ٤:٤-٦).

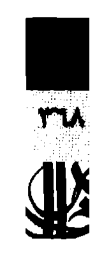
ثانيًا، يظهر في **الإنجيل** نموذج من «قلّة» الخلاص و«كثرة» الدينونة. فعلى سبيل المثال، لم ينج من طوفان **سفر التكوين** ٦-٨ إلّا ثمانية أشخاص[١]. أمّا الآخرون، فقد هلكوا جميعًا، بغضّ النظر عمّا إذا كانوا قد جاهروا بردّ قول نوح، أو تجاهلوه، أو لم يسمعوه حتّى (**عب** ١١:٧). وليس **الطوفان العظيم** ظاهرةً منعزلةً في تاريخ تعامل اللّه مع البشريّة، فلا ريب في أنّ بعض المراحل التاريخيّة الأخرى قد شهدت خلاص قلّة وهلاك كثير من الناس[٢]. وفي **العهد الجديد**، يفسّر بطرس الطوفان قائلًا إنّه نموذج عن دينونة الآخرة (**١بط** ٣:٢٠-٢١؛ **٢بط** ٣:٦-٧).

---

(١) وحتّى الذين يقولون إنّ الطوفان لم يكن طوفانًا عالميًّا شاملًا يجب أن يقرّوا بأنّ الإنجيل قد شدّد على قلّة ما بقي قائمًا من بعده.

(٢) ومن الأمثلة على ذلك هلاك سدوم، وعمورة، وبابل، وفرعون مصر، والكنعانيّين، والآشوريّين، وغيرهم. فهل يقول الشموليّون بعد هذه الأمثلة إنّ الحبّ الإلهيّ في العهد القديم كان أقلّ ممّا هو في العهد الجديد؟ انظر،

Paul Helm, «Are They Few That Be Saved?» in *Universalism and the Doctrine of Hell*, ed. Nigel M. de S. Cameron (Carlisle, U.K.: Paternoster/ Grand Rapids: Baker, 1991), pp. 257-281; William Lane Craig, «'No Other Name': A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation through Christ,» *Faith and Philosophy 6* (April 1989): pp. 172-188.



ثالثًا، في **الإنجيل** أمثلة عن أفراد تلقَّوا وحيًا خاصًّا، لكن وجب عليهم أن يؤمنوا بحقائق خلاصيّة أخرى ليخلصوا. وهذا ينطبق على السامريّين (**يو** ٩:٤، ٢٤:٤) واليهود الأتقياء من أمم العالم كلّها (**أع** ٥:٢، ٣٨:٢)، وكلّ اليهود الغيارى (**رو** ١:١٠-٣)، وغير اليهود الذين يخافون اللّه (**أع** ٢:٩؛ قارن هذه الآية بـ«**أع** ٣٣:١٠، ٤٣:١٠»)[١]. فالكثير من معارف هؤلاء كان صحيحًا، لكنّه لم يكن كافيًا ليخلّصهم. وبعد هذا كلّه، من الصعب أن لا نظنّ أنّ كتبة **الكتاب المقدّس** أنفسهم كانوا خصوصيّين. أمّا الآن، فيقع عبء الإثبات على الشموليّين.

الشموليّة والإنجيل

يشترك الشموليّون الإنجيليّون والخصوصيّون في اعتقاد أنّ **الإنجيل** هو مصدر موثوق من مصادر المعرفة الدينيّة، لكنّهم يختلفون في دلالة التعدّديّة الدينيّة وفي تقدير مصير غير المبشَّرين. وإنّ الفرق في معتقدات أفراد النقاش الداخليّ من الدرجة الأولى يبيّن الكثير في ما يتعلّق باختلاف استنتاجاتهم عن الخلاص.

الإرادة الإلهيّة الخلاصيّة العامّة

يعود الكثير من التفاؤل الشموليّ باحتمال الخلاص بعيدًا عن يسوع المسيح إلى ما ورد في **الإنجيل** عن مشيئة اللّه الخلاصيّة العامّة. وغالبًا ما يستشهد الشموليّون بالآية التاسعة من الأصحاح الثالث

---

(١) يُظهر بطلان إيمان تلاميذ يوحنّا المعمدان (**أع** ٤:١٩-٥) أنّ المرحلة الانتقاليّة بين العصور الكتابيّة هي الأخرى تتطلّب وحيًا خاصًّا يبيّن كلّ أمر جديد.



من **رسالة بطرس الثانية** (الربّ «لا يريد لأحد من الناس أن يهلك، بل يريد لجميع الناس أن يرجعوا إليه تائبين»)، والآية الرابعة من الأصحاح الثاني من **رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس**: (اللّه «يريد لجميع الناس أن يخلصوا»).

لكنّ المثير للسخرية في زعم الشموليّين هو أنّ هذه الآيات تؤيّد الخصوصيّة أكثر من تأييدها الشموليّة عندما تُقرَأ في ظلّ سياقها الصحيح. فالآيتان الأولى والثانية من الأصحاح الثالث من **رسالة بطرس الثانية** تربطان الحديث عن الخلاص في **٢بط** ٣:٩ بالوحي الخاصّ. كما ينطوي الأصحاح نفسه (**٢بط** ٣:٦) على وصف لقلّة الخلاص، لا كثرته. ومن يريد الاطّلاع على رأي بطرس حول العلاقة بين التوبة والإيمان باسم يسوع، فليرجع إلى **سفر أعمال الرسل** (**أع** ٢:٣٨ مثلًا).

أمّا الآية الرابعة من الأصحاح الثاني من **رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس**، فهي تعبّر عن إرادة اللّه من خلال **فعلَين** هما «يخلصوا» و«يقبلوا إلى معرفة الحقّ». ويوحي ذلك بأنّ إرادة اللّه العامّة هي حصول الخلاص **من خلال** معرفة «الإنسان يسوع المسيح» (**١تي** ٢:٥)، لا بمعزل عنه. ثمّ إنّ الآيتَين الخامسة والسادسة من الأصحاح نفسه تؤكّدان أنّ اللّه واحد، والوسيط بين اللّه والناس واحد، هو الذي «بذل نفسه فديةً لأجل خطايا جميع الناس». وفي ختام هذا القسم، إذا فرضنا أنّ إرادة اللّه تتوازى مع خطّته الخلاصيّة، من المتوقّع أن يقول الشموليّون إنّ الآية الرابعة من الأصحاح الثاني من **رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس** تنصّ على **الخلاص** الكونيّ؛ أي على العقيدة الخلاصيّة، وليس على **إمكانيّة** تحصيل الخلاص الكونيّ العامّ. لكن كما رأينا، يخلط

الشموليّون بين سعة قلب اللّه وبين سعة رحمته.



المبدأ الإيمانيّ

حين يُسأَل الشموليّون عن كيفيّة تحصيل الخلاص، غالبًا ما يتحدّثون عن المبدإ الإيمانيّ الوارد، على حدّ زعمهم، في الآية السادسة من الأصحاح الحادي عشر من **الرسالة إلى العبرانيّين**. ووفقًا لهذا المبدإ، يتمحور الإيمان الخلاصيّ حول اللّه وليس حول شخص المسيح. ويقول الشموليّون إنّ هذا المبدإ كان فاعلًا في الناس الذين خلصوا بمعزل عن الوحي الخاصّ في أيّام **العهد القديم**، مثل ملكي صادق، وأيّوب، ويثرون، وغيرهم. وهم ينطلقون من **العهد القديم** ليستنتجوا أنّ هذا المبدأ ما زال فاعلًا في غير المبشَّرين اليوم.

لكنّ نمط التفكير هذا لا يخلو من إشكال، فكلّ من خلصوا قبل التجسّد جاءهم وحي خاصّ استجابوا له بإيمانهم. ولا مرية من أنّ كلّ من يستشهد بهم الشموليّون، ليثبتوا صدق حجّتهم، قد جاءهم وحي خاصّ. فممّن جاءهم وحي خاصّ أخنوخ (**تك** ٥:٢٢)، وأيّوب (**أيّ** ٣٩-٤٢)، ونوح، المنادي ببرّ اللّه (**٢بط** ٢:٥)، وملكي صادق، ملك البرّ، ويثرون، حمو من تجلّى الربّ له (**خر** ١٨:١١)، ونعمان (**٢مل** ٥:١٥)، وملكة سبأ (**٢أخبار** ٩:٨)، ونبوخذ نصّر (**دا** ٤:٣٤-٣٧)، وحتّى أبناء شعب نينوى (**يون** ٣:٥). من الواضح أنّنا لا نستطيع حسبان هؤلاء من الذين لم يصلهم وحي، ومن يقول عكس ذلك يقع عليه عبء الإثبات بكامل ثقله[1].

---

(١) يشوب الفكر الشموليّ إشكالات أخرى، فإذا فرضنا أنّ «المبدأ الإيمانيّ» =



ثمّ إنّ الآيتَين الأولى والثانية من الأصحاح الأوّل من **الرسالة إلى العبرانيّين** هما صلب موضوع الرسالة بأسرها، وهما تفيدان بأنّ لحظةً مصيريّةً من لحظات التاريخ شهدت اختزال الوحي الخاصّ في شخص الابن المتجسّد. لذلك، لا يجوز لأحد أن يتجاهل التسلسل الزمنيّ للأحداث. فالخلاص اليوم لا يأتي إلّا من الإيمان الصريح بيسوع المسيح.

عقيدة اللوغوس

ويقول الشموليّون إنّ الشخص الأبديّ الثاني من أشخاص الثالوث هو اللوغوس. فعلى سبيل المثال، يقول كلارك بينوك، وهو الإنجيليّ الشموليّ:

«مع أنّ يسوع المسيح هو الربّ، نحن نعتقد أنّ اللوغوس ليس محصورًا في مرحلة تاريخيّة معيّنة أو بقعة جغرافيّة محدّدة... فالله الذي هو اللوغوس يتعدّى خلاصه حدود ما حدث في القرن

= هو وارد فعلًا في الآية السادسة من الأصحاح الحادي عشر من الرسالة إلى العبرانيّين، نحن نؤمن بإله شخصيّ. وهذا يعني أنّ الهندوسيّين والبوذيّين الصادقين في عبادتهم، شأنهم شأن اللا أدريّين والملحدين ذوي الخلق الحسن، يظلّون غير مؤهّلين لنيل الخلاص. كما أنّ الشموليّين يخطئون حين يتّهمون الخصوصيّين بالتلوّن لقولهم إنّ الرضّع يمكن أن يخلصوا دونًا عن غير المبشّرين الآخرين، فالرضّع لا ينطبق عليهم المبدأ الإيمانيّ الشموليّ أصلًا. انظر،

Richard, *Population of Heaven*, ch. 5.



الميلاديّ الأوّل في فلسطين»[١].

بمعنًى آخر، بما أنّ اللوغوس «ينير كلّ إنسان» (**يو** ١:٩)، يزعم الشموليّون أنّ الناس يمكن أن يخلصوا من خلال اللوغوس الكونيّ من دون أن يعرفوا اللوغوس المتجسّد مباشرةً.

لكنّ زعمهم هذا خاطئ، فالفعل اليونانيّ **φωτίζει** (**ينير**) يستحيل أن يعني «يخلّص». فلو كان ذلك معناه، لكانت العقيدة الخلاصيّة صحيحةً، بما أنّ نور اللوغوس يشعّ في جميع أنحاء العالم[٢]. كما لا يبدو أنّ هذا الفعل يعني «تتنوّر [النفس]»، فماذا عساه يعني؟ يجيب عن هذا السؤال بطريقة مقنعة دونالد آرثر كارسون إذ يقول إنّ يوحنّا كان يعني بهذا الفعل «يتجسّد». فالنور الإلهيّ قد سرى في الجنس البشريّ، مميِّزًا أفراده عن باقي الخلق (**يو** ٣:١٩-٢١، ٨:١٢، ٩:٣٩-٤١) إذ يشرق على كلّ واحد منهم، بغضّ النظر عمّا إذا كانوا يبصرونه أو يتلقّونه حتّى (**يو** ١:١٢-١٤)[٣]. فبالتجسّد يأتي هذا النور إلى العالم.

وعلى أيّ حال، ما كان يوحنّا يقصده هو أنّ اللوغوس قد صار جسدًا (**يو** ١:١٤)، لا أنّ الخلاص ممكن من خلال لوغوس

(١) Clark H. Pinnock, *A Wideness In God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), p. 77.

(٢) ولعلّ أوضح مقطع إنجيليّ عن سبب الخلاص الفعليّ هو في **رو** ١:١٦. ففي هذه الآية يظهر أنّ السبب إنّما هو الإيمان بالإنجيل.

(٣) Carson, *Gospel According to John*, p. 124.



كونيّ **غير متجسّد** (*άσαρκος*)[١]. فليس نور اللوغوس عند يوحنّا خافتًا لتمحوره حول اللّه عمومًا، بل هو مشرق لتمركزه في المسيح خاصّةً[٢].

«الرجاء الكبير» في النصّ

كثيرًا ما يستشهد الشموليّون بنصوص يرون أنّها تظهر موقف اللّه من الأديان الأخرى محايدًا أو إيجابيًّا حتّى. فعلى سبيل المثال، غالبًا ما تُعتبَر الآية الخامسة والثلاثون من الأصحاح العاشر من **سفر الأعمال** دليلًا واضحًا على مدى إمكانيّة الخلاص. فاللّه «يقبل من يتّقيه ويعمل الصلاح مهما كانت جنسيّته»[٣]. لكنّ من الواضح أنّ ما تتمحور حوله الآيتان الخامسة والثلاثون والسادسة والثلاثون بالفعل هو حياديّة اللّه في تدبيره الخلاصيّ. فمن الممكن أن يؤمن أيّ أحد وينال الخلاص، بغضّ النظر عن جنسيّته[٤]. كما أنّنا نعتقد أنّ هذه

---

(١) انظر،

James E. Bradley, «Logos Christology and Religious Pluralism: A New Evangelical Proposal,» *Proceedings of the Wheaton Theology Conference* 1 (Spring 1992): pp. 190-207.

(٢) للاطّلاع على كون التجسّد وسيلةً من وسائل الوحي، انظر،

Ramm, *Special Revelation and the Word of God*, pp. 106-122.

(٣) على سبيل المثال، انظر،

Pinnock, *Wideness in God's Mercy*, pp. 32, 96, 105, and 165; and, John Sanders, *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), pp. 28, 223.

(٤) وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض نصوص «السعة» الأخرى لا تنطوي على البركة المخلِّصة بالضرورة. فبركات اللّه على البشريّة ليست منحصرةً بتخليص الناس =



الآيات لن تؤيّد الموقف الشموليّ إن قُرِأت في سياقها الصحيح. فالآية الثالثة والأربعون من الأصحاح العاشر من **سفر الأعمال** ترد مع الآية الخامسة والثلاثين في السياق نفسه، لكنّ الشموليّين عمومًا يختارون أن يتجاهلوها. لكنّ هذه الآية هي التي تحدّد نوع التقوى التي توصل إلى القبول الإلهيّ: «كلّ من يؤمن **به** ينال **باسمه** غفران الخطايا».

نموذج كورنيليوس

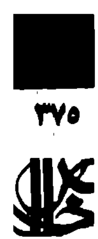
غالبًا ما يقول الشموليّون إنّ ما حدث مع كورنيليوس هو نموذج لعمل اللّه الخلاصيّ في غير المبشَّرين. فوفقًا لجون ساندرز، «كان كورنيليوس مؤمنًا قد نال الخلاص **قبل** مجيء بولس حتّى، لكنّه صار مؤمنًا مسيحيًّا بعد لقائه بولس»[1]. وبرأي بينوك، إن كان من أحد يستحقّ أن يخلص بفضل طبيعته الروحيّة وتوجّهه القلبيّ من دون أن يتلقّى أيّ وحي، يكون هذا الإنسان هو كورنيليوس التقيّ الذي يخاف اللّه. لكن هل ما حدث مع كورنيليوس يؤيّد زعم الشموليّين أنّ الخلاص ممكن قبل معرفة يسوع المسيح؟

ممّا لا شكّ فيه أنّ كورنيليوس هو رجل عابد مصلّ يشهد الناس بصلاحه في مجتمع متعدّد الثقافات. لكنّ ما حدث معه لا

= من خطاياهم، إذ اللّه هو آب الكلّ الرؤوف (**مت** ٥:٤٥؛ **أع** ١٤:١٥-١٧، ١٧:٢٨-٢٩؛ **يع** ١:١٧). انظر،

Richard, *Population of Heaven*, p. 41 (cf. p. 61).

(١) Sanders, «Is Belief in Christ Necessary for Salvation?,» p. 254.



يعني خلاص من لم يأته وحي كما يزعم الشموليّون. بل كان الهدف من الحادثة إظهار مجال العمل الرساليّ (**أع** ٨:١)، فبطرس وأعضاء الكنسية الآخرون كان يجب أن يعرفوا أنّ الخلاص هو لغير المبشَّرين أيضًا. ثمّ إنّ خلاص كورنيليوس ورد بصيغة المستقبل: «وهو سيخبرك كلامًا يكون به خلاصك» (**أع** ١٤:١١). وقد ارتبط هذا الخلاص بالوحي الخاصّ، فكورنيليوس «التقيّ الذي يخاف اللّه» قد عمل وفقًا للرؤيا التي رآها، فاستدعى بطرس، وانتظر سماع رسالته (**أع** ١٠:١-٦، ٢٢، ٣٣، ١٤:١١). ولم تكن نتيجة فعل بطرس أن ازداد كورنيليوس علمًا فحسب، بل نال الخلاص أيضًا (**أع** ١٥:١١). بمعنًى آخر، إنّ محور دين كورنيليوس الجديد كان كرسيتولوجيًّا بكلّ وضوح (**أع** ٤٣:١٠، ٤٨، ١٧:١١). لذلك، إنّ كورنيليوس هو مثال الخاطئ التقيّ الذي استجاب للوحي الخاصّ بيسوع من أجل أن يخلص[1].

باختصار، يعتمد الشموليّون تفسيرات مشوّهةً لآيات ينتقونها بعناية، ويفرضون أنّ تفسيراتهم هي ضوابط تحكم معاني النصوص **الكتابيّة** التي إنّما تؤيّد الخصوصيّة في الحقيقة[2]. ومن خصائص

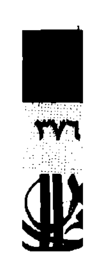
---

(١) انظر، **يو** ٤٥:٦.

(٢) فعلى سبيل المثال، يقول بينوك عن كلام يسوع عن الباب الضيّق والطريق العسير (**مت** ١٣:٧-١٤): «حين وجّه يسوع إنذاره هذا، كان عدد تلاميذه ما زال قليلًا». انظر،

Pinnock, *Wideness In God's Mercy*, p. 154.

وانظر أيضًا تعليقه على **رؤ** ٧:١، المصدر نفسه، الصفحة ١٥٣. لكنّ قول بينوك يوحي بأنّ الكلام عن «الطريق العسير» ما عاد ممكنًا اليوم، وذلك غير صحيح. أمّا جون ساندرز، فهو يقدّم تفسيرًا واهيًا لما قاله بطرس عن «أولئك الأتقياء الذين يخافون اللّه» في **أع** ٢:١٠. فساندرز يقول إنّ بطرس كان يعني «أولئك =



التفسير **الكتابيّ** الشموليّ أنّه ينتهز كون الرجاء الكبير **ممكنًا من الناحية المنطقيّة**، ويجعل من هذه الإمكانيّة **أرجحيّةً** يحتفي بها وكأنّها **حقيقة يقينيّة**. وإن كان عبء الإثبات واقعًا على الشموليّين، يبدو أنّهم ينوءون بحملهم.

الخاتمة

لقد عرضنا وجهة نظر خصوصيّة عن أهميّة التعدّديّة الدينيّة. وبرأينا، إنّ الدين المسيحيّ يتفرّد بصحّته، وإنّ الإيمان الصريح بيسوع المسيح هو شرط ضروريّ للخلاص. أمّا ما يميّزنا عن التعدّديّين، فهو التزامنا بحقيقة المسيحيّة الفريدة. وأمّا ما يميّزنا عن الشموليّين، فهو اعتقادنا أنّ **الإنجيل** ينصّ على كون الإيمان بيسوع المسيح شرطًا ضروريًّا للخلاص. وتجدر الإشارة إلى أنّ مقاربتنا مقاربة دليليّة من حيث إنّنا نعتقد أنّ الأدلّة **الكتابيّة** وغير **الكتابيّة** تدعم الخصوصيّة أكثر من غيرها من المقاربات. وقد عرضنا بعض هذه الأدلّة، فبدأنا بتلك التي تثبت وجود خالق شخصيّ ينظر إلى الناس بلطفه، ثمّ انتقلنا إلى المعطيات **الكتابيّة** عن شروط الخلاص التي شرطها اللّه على الناس.

وفي الختام، نبتغي تبيان قوّة حجّة النموذج الخصوصيّ مقارنةً بالنماذج اللاهوتيّة الأخرى. لكن عند تقييم موقف مثل موقفنا، لن

= الذين يتوكّلون على اللّه ويطيعونه بما يتناسب مع الوحي الذي وصلهم» انظر،

Sanders, «Is Belief in Christ Necessary for Salvation?,» p. 254.

وانظر أيضًا،

Sanders, *No Other Name*, p. 66.



يكفي ذكر التأييد الذي يحظى به. فلا تظهر قوّة حجّة نموذجنا تمامًا إلّا عند مقارنته بالتعدّديّة والخصوصيّة. وفي الأحوال كلّها، لا يخفى أنّ نزرًا قليلًا من المعتقدات البشريّة عصيّ على النقد. ولا يخفى أنّ الموقف الذي يمكن أن يكون صحيحًا، مع أنّه لم يُثبَت أو ينفى بما لا يقبل الشكّ، هو موقف قابل للطعن. من هذه الناحية، إنّ جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب هي قابلة للطعن، ما يدفعنا لتوضيح بعض المسائل.

أوّلًا، وخلافًا لما هو شائع، لا تعني الخصوصيّة انتهاج المنهج الدوغماتيّ حكمًا. فكما أنّ نبرة بعض المدافعين عن الخصوصيّة المسيحيّة قد تكون دوغماتيّةً وحادّةً، بعض التعدّديّين هم دوغماتيّون أيضًا. لكن يجب أن يدرك منتقدو الخصوصيّة أنّ قناعة الإنسان بصحّة موقفه تترافق مع علمه بأنّ موقفه هذا قابل للطعن. وقد قال كثيرون إنّ الغاية الوحيدة من الحوار بين الأديان هي تفهّم وجهة نظر الآخرين. لكنّنا نعتقد أنّ في الحوار الحقيقيّ بين الأديان فسحةً لمحاولة إقناع الآخرين أيضًا[1].

ثانيًا، حتّى وإن افترضنا تكافؤ الخصوصيّة، والشموليّة، والتعدّديّة من الناحية الإبستيمولوجيّة، ما يجعل البتّ بأدلّة أيّ منها صعبًا، يكون **من الحكمة** تفضيل الموقف الخصوصيّ على الموقف الشموليّ أو التعدّديّ[2]. لتوضيح هذه المسألة، فلنطرح السؤال

---

(١) انظر،

Griffiths, «Why We Need Interreligious Polemics.»

(٢) فإذا فرضنا تكافؤ هذه الآراء الثلاثة إبستيمولوجيًّا، يفرض توجّه النقاش كون الخصوصيّة المسيحيّة منطقيّةً بقدر الشموليّة والتعدّديّة بالحدّ الأدنى. وتجدر =

التالي: ما هي تبعات صحّة وجهة النظر الخصوصيّة وبطلان كلّ من التعدّديّة والشموليّة؟ إذا كان مؤيّد التعدّديّة محقًّا، فهذا يعني أن لا ضير بتأييد الشموليّة ولا الخصوصيّة. وإذا كان مؤيّد الشموليّة محقًّا، فلا ضير بالالتزام بالخصوصيّة. لكن يكون تأييد التعدّديّة، عندئذ، مجازفةً تُخشَى عواقبها. أمّا إذا كان مؤيّد الخصوصيّة محقًّا – وقد ثبت من مبدأ التكافؤ الإبستيمولوجيّ أنّ فرصة كونه محقًّا تساوي فرصة مؤيّدي الشموليّة والتعدّديّة – فتكون عاقبة الترويج للشموليّة أو التعدّديّة وخيمةً. فإذا كان النموذج الخصوصيّ صحيحًا، ذلك يعني أنّ معطيات التعدّديّة والشموليّة عن الوجود الإنسانيّ وعن حلول المعضلة الإنسانيّة هي معطيات جدّ مضلِّلة. لذلك، وبالنظر إلى العواقب المترتّبة على احتمال كون الشموليّة باطلةً، يجب على مؤيّدها أن يقدّم الأدلّة الدامغة التي تدعم وجهة نظره قبل أن يعلّق عليها آماله ويوصي الآخرين بها. ولا يخفى أنّ الاضطلاع بذلك هو على التعدّدي أوجب.

ثالثًا، نحن نشكّ في أصل التكافؤ الإبستيمولوجيّ بين الخصوصيّة المسيحيّة من جهة وبين التعدّديّة أو الشموليّة من جهة أخرى. فنحن نرى أنّ التعدّديّة الدينيّة فاسدة، وذلك في ضوء الأدلّة التي تثبت وجود إله شخصيّ يتوافق مع المعايير **الكتابيّة**. كما أنّ

= الإشارة إلى أنّ بعض المدافعين عن الإقصائيّة لا يستعينون إلّا بهذا الاستدلال لإثبات صحّة موقفهم. على سبيل المثال، انظر،

Alvin Plantinga, «A Defense of Religious Exclusivism,» in *Philosophy of Religion: An Anthology,* ed. Louis P. Pojman, 2d ed. (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1994), pp. 529-531.



الشموليّة تبدو مثيرةً للريبة إذا ما قيّمناها بالاستناد إلى آيات **الكتاب المقدّس**، فليس **الإنجيل** غامضًا إلى حدّ جهلنا مصير غير المبشَّرين.

وخلاصة القول هي أنّنا لم نكتف بتقديم الأدلّة على ترابط موقفنا، بل ذهبنا إلى حدّ قول إنّه الموقف الصائب. وهذا لا يعني أنّنا لا ندرك إمكانيّة الطعن برأينا. ومع ذلك، نحن نوصي به، لكونه أكثر من مجرّد موقف لافت، وممكن منطقيًّا، وقادر على الصمود في وجه الانتقادات الشائعة. فإذا نظرنا إلى الخصوصيّة المسيحيّة على أنّها نظريّة، نرى أنّها تزوّدنا بأفضل تفسير لعدد كبير من الحقائق عن اللّه والوجود الإنسانيّ. وإذا كانت النماذج اللاهوتيّة الثلاثة كلّها تنطوي على بعض الإشكالات، وإن لم تكن أدلّتها حاسمةً بكلّ ما للكلمة من معنى، يبقى النموذج الخصوصيّ المسيحيّ هو الذي يفسّر الوقائع القائمة أفضل تفسير من الناحيتَين الفكريّة والروحيّة مع إثارته أقلّ عدد من الإشكالات[1].

---

(١) نودّ أن نشكر ويليام لاين غريغ، وجاي بي مورلاند، وستيف بورتر، وإرني ريكيتس، ودايفيد تالي على ملاحظتهم القيّمة على ما أدلينا به في هذا الكتاب.



الردّ على ر. دوغلاس غايفيت وو. غاري فيليبس

جون هيك

ينضح كلام غايفيت وفيليبس بالإقصائيّة. لكنّهما يفضّلان اجتناب المصطلح الدقيق، وهو الإقصائيّة، ويعتمدان عوضًا منه مصطلحًا آخر هو أخفّ وطئًا، مع افتقاره إلى أيّ معنى، وهو مصطلح «الخصوصيّة». إنّ هذا المصطلح هو بلا معنى لأنّ كلّ شيء هو خاصّ بذاته، فيمسي وصف المسيحيّة بأنّها خصوصيّة قولًا يجرّدها من أيّ خصوصيّة. مع ذلك، إنّني أرى فأل خير في المصطلح الذي اختارا استخدامه. فذلك يعني أنّهما يعيان أنّ الإقصائيّة الصريحة، التي تفيد بأنّ «الخلاص الفرديّ يعتمد على الإيمان الشخصيّ الصريح بيسوع المسيح»، والتي تعني أنّ اللّه قد حكم على الأغلبيّة العظمى من الجنس البشريّ بالهلاك، هي جدّ مقزّزة من الناحيتَين الأخلاقيّة والدينيّة إلى حدّ أنّهما لم يستطيعا حمل نفسَيهما على التلفّظ بها جهرًا. أمّا الآن، فسأثبت كون الإقصائيّة المسيحيّة من الاستحالات المعنويّة[١].

---

(١) تكون الاستحالة إمّا ماديّةً أو معنويّةً. أمّا الاستحالة الماديّة، فهي كلّ أمر يخالف القوانين الطبيعيّة. وأمّا الاستحالة المعنويّة، فهي كلّ أمر ممكن بذاته، لكن مستحيل بلحاظ بعض الصعوبات أو الظروف. لذلك، إنّ الإقصائيّة هي استحالة معنويّة عند هيك لأنّها ممكنة بذاتها، لكنّ رحمة اللّه ومحبّته تجعلاها مستحيلةً. [المترجم]



اللاهوت الطبيعيّ

أستهلّ كلامي بالتعليق على اللاهوت الطبيعيّ عند غايفيت وفيليبس، بادئًا بتصويب تعليقهما على قولي إنّ الكون غامض من الناحية الدينيّة. فهما يقولان إنّ ذلك «يستلزم منّا أن نصير لا أدريّين»، وفي ذلك سوء فهم. فكما كنت قد قلت في كتاب (*An Interpretation of Religion*)، إنّ الكون غامض بمعنى أنّه يحتمِل، من موقعنا الحاليّ فيه، أن يُفسَّر تفسيرًا متماسكًا وشاملًا بالطريقتَين الدينيّة والطبيعيّة[1]. لكنّ ذلك لا يعني أنّ الكون لا يمكن أن تفسّره طريقة واحدة منهما دون الأخرى. فلا داعي للّا أدريّة. ولا يفتقر الكون إلى الطبيعة أو البنية الخاصّة، ما كان ليستدعي بطلان الطريقتَين كلتَيهما. وإن كان التفسير الدينيّ هو الصحيح، سوف تثبت صحّته يوم الدين. وللتوضيح، سأستشهد بتشبيه لجون بانيان مفاده أنّ مثَل المؤمن والكافر كمثل شخصَين يسيران في طريق واحد، مع اعتقاد أحدهما أنّ الطريق يؤدّي إلى المدينة المقدّسة، في حين يعتقد الآخر أنّ الطريق يؤدّي إلى العدم. ولا يمكن تسوية الخلاف بينهما إلّا عندما يصلان إلى المنعطف الأخير. فسيظهر حينئذ أنّ أحدهما كان مصيبًا، في حين كان الآخر مخطئًا.

كما أنّ مفهوم الغموض الدينيّ الذي يكتنف العالم يعود إلى كون البراهين الفلسفيّة كلّها غير حاسمة على الصعيدَين الفرديّ والجماعيّ. ويشمل هذا الحكم برهان غايفيت وفيليبس، إذ يقولان

(١) John Hick, *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale Univ. Press, 1989 / London: Macmillan, 1989), Part 2.





إنّ الكون يستوجب بدايةً وخالقًا شخصيًّا. فصحيح أنّ أسبابًا تدفعنا لاعتقاد أنّ الكون، كما نعرفه اليوم، بدأ بالانفجار الكبير منذ ما بين عشرة مليارات سنة إلى عشرين مليار سنة خلت. لكنّ ذلك لا يعني أنّ الانفجار الكبير كان هو البداية المطلقة حكمًا. فأحد النماذج في علم دراسة الكون يفترض سلسلةً من الانبساطات والانقباضات الكونيّة التي لا بداية لها ولا نهاية. لكنّ غايفيت وفيليبس يسعيان إلى استبعاد هذا الاحتمال باستخدام البرهان الفلسفيّ الذي يؤيّده ويليام غريغ، وهو كما يلي: إذا كان الكون أزليًّا بلا بداية، لا يمكن أن توجد اللحظة الحالية لأنّ ذلك كان ليستدعي انقضاء سلسلة لا متناهية من اللحظات قبلها. وبما أنّ السلسلة اللّا متناهية يستحيل أن تنتهي، لا يمكن الوصول إلى اللحظة الحالية أبدًا. تبدو لي هذه الحجّة غير مقنعة البتّة، فإذا كان الكون قائمًا على سلسلة من اللحظات اللّا متناهية، تكون كلّ «لحظة حاليّة» إحدى هذه اللحظات. فتمتدّ سلسلة اللحظات السابقة من أيّ لحظة مفترضة، كلحظة بدأتم تقرأون الكتاب مثلًا، إلى ما لا نهاية. لكن من غير الضروريّ أن تكون السلسلة الزمنيّة محدودةً من أجل أن توجد هذه اللحظة الحاليّة أو غيرها. لذا، إنّ حجّة غايفيت وفيليبس وكريغ هي مغلوطة برأيي.

وقد اعتمد غايفيت وفيليبس على المنطق في قولهما إنّ الكون يستوجب بدايةً مطلقةً حتمًا، على أنّه منطق مغلوط كما أسلفت. وهما يقولان إنّ الكون، **إذا** كانت له بداية مطلقة، فهو يستوجب علّةً، وأنا أوافقهما الرأي هنا. لكن إن كانت مقدّمتهما المنطقيّة حول البداية المطلقة غير مؤكّدة، فإنّ ذلك يستدعي ألّا يكون استنتاجهما مؤكّدًا أيضًا. كما أنّهما يقولان إنّ علّةً مماثلةً «يتحتّم



أن تكون... فاعلًا شخصيًّا يعلو على البشر بعظمته». لكنّني أعتقد أنّ استدلالهما هذا باطل أيضًا. وقد ضربا مثلًا هو أنّنا، بصفتنا بشرًا، نكون علّةً أولى كلّما فعلنا فعلًا بإرادتنا. لكنّنا، في الحقيقة، علّة أولى نسبيّة، فنحن نحتاج إلى وجود العالم الذي نكون فاعلين فيه. لكنّنا لسنا العلّة الأولى التي أوجدت الكون، إن كان له بداية فعلًا. لذلك، لا شيء يشبه إيجاد العالم من العدم. فإذا انطلقنا من منطلق فلسفيّ حصرًا، من المحتمل أن يكون الانفجار الكبير الذي أوجد الكون مجرّد حدث من أحداث كون أقدم. ولا يكون هذا الكون، في هذه الحالة، إلّا مرحلةً من مراحل الكون الأقدم.

يظهر لي، بناءً على هذا كلّه، أنّ براهين غايفيت وفيليبس تقنع أولئك المقتنعين سلفًا بصحّة استنتاجهما. لكنّها لن تقنع لا أدريًّا أبدًا، لا سيّما إن كان يتفكّر كثيرًا. وممّا لا ريب فيه أنّني إن عارضت الحجج التي تثبت وجود اللّه، لا أكون قد عارضت وجود اللّه بذاته. فيمكن أن تظهر الفلسفة إمكانيّة وجود اللّه، فاتحةً باب الإيمان به. لكن في نهاية المطاف، إنّ التجربة الدينيّة، وليست الفلسفة، هي التي تدفع الإنسان عبر هذا الباب. لذلك، لا ينبغي أن تتمحور المسألة حول إثبات وجود اللّه بقدر تعلّقها بإثبات عقلانيّة الإيمان بالمعتقدات القائمة على التجربة، بما فيها التجربة الدينيّة. لكنّ هذا بحث آخر.

سلطة النصّ

أمّا الآن، فسأتحدّث عن توظيف غايفيت وفيليبس آيات **العهد الجديد** بطريقة محافظة متشدّدة تخالف الاتّجاه اللاهوتيّ المعاصر السائد.



ولا يسعني شيء سوى أن أذكر هذه الحقيقة وأنبّه القرّاء الكرام إلى التفاوت الكبير بين استعمال غايفيت وفيليبس **للنصوص** وبين استعمالها في كلّيات اللاهوت المعترف بها في جامعات هارفارد، ويال، وشيكاغو، وبرينستون، وفاندربلت، ودوك، وكليرمونت.

وعلى سبيل المثال، يتحدّث غايفيت وفيليبس عن «يسوع المسيح، الذي ادّعى أنّه اللّه، وأثبت صدق دعواه بقيامته من بين الأموات»، ويقولان إنّ الأدلّة التاريخيّة تظهر «أنّ بحوزتنا ما لا يقلّ عن أربع روايات يُعتَدّ بها، هي **أناجيل العهد الجديد**، عن أهمّ مراحل حياة يسوع المسيح، وعن ألوهيّته كما يفهمها هو». لكن حتّى علماء **العهد الجديد**، وهم الذين يُعتبَرون تقليديّين في معتقداتهم، يتّفقون على أنّ يسوع لم يقل إنّه اللّه. وقد اقتبست أقوال بعضهم في الفصل الأوّل، بمن فيهم سي دي إف مول، وجايمز دانّ، ومايكل رامزي، أسقف كانتربيري، ولا حاجة لي بأن أعيد ذكرها هنا. ومن الملحوظ أنّ غايفيت وفيليبس يحاججان وكأنّهما يظنّان أنّ **الأناجيل الأربعة** هي إفادات شهود عيان. لكنّ أوّل **الأناجيل**، وهو **إنجيل مرقس**، يعود تاريخه إلى العام ٧٠م تقريبًا، أي بعد مضيّ أربعين سنةً على موت المسيح. أمّا **إنجيل متى وإنجيل لوقا**، فيعود تاريخهما إلى العام ٨٠م، **وإنجيل يوحنّا** يعود تاريخه إلى العقد الأخير من القرن الأوّل. بمعنًى آخر، لم يكن أيّ من كتبة **العهد الجديد** من تلاميذ المسيح الإثنَي عشر. ولم يشهد أيّ منهم الأحداث التي وصفوها، بل كلّهم قد اعتمدوا على مصادر شفهيّة أو مكتوبة تعكس التوجّهات المختلفة التي ظهرت على مدى العقود. وكتب كلّ منهم **إنجيله** انطلاقًا من وجهة نظره الخاصّة. أمّا أبرز الكتب الحديثة التي تؤرّخ لحياة يسوع فهي (*The Historical Jesus*) (١٩٩١)، و(*Jesus*) (١٩٩٤) لجون دومينيك كروسان،



و(*The Historical Figure of Jesus*) (١٩٩٣) لإي. بي. ساندرز، وهي لا تؤيّد الصورة التي كوّنها غايفيت وفيليبس عن يسوع على الإطلاق. ومن المستحيل، هنا، الدخول في نقاش مفصّل حول تفسير **العهد الجديد**. لكن من المهمّ ملاحظة أنّ توجّه غايفيت وفيليبس يعارض توجّه معظم علماء **الكتاب المقدّس** المعاصرين.

سبب كون الخصوصيّة استحالةً معنويّةً

ختامًا، إنّ النظرة الإقصائيّة، أو الخصوصيّة، التي تحصر الخلاص بمن يقبلون بالمسيح ربًا ومخلّصًا، لها تبعات مروّعة إلى حدّ يصعب معه تصديق أنّ غايفيت وفيليبس يدركان تداعيات أقوالهما. ومن المؤكّد أنّهما لم يأخذا هذه التداعيات بالحسبان عندما كتبا فصلهما. فهذا الفصل يعني، ضمنيًا، أنّ الأغلبيّة العظمى من البشر سيؤول مصيرهم إلى العذاب الأبديّ بلا ذنب اقترفوه، وأنّ شريحةً أكبر من الناس سوف تلقى المصير نفسه في المستقبل. ففي حين يزداد عدد المسيحيّين في العالم، إنّ عدد المسيحيّين نسبةً إلى عدد سكّان المجتمع الإنسانيّ هو في تناقص. وفي العام ١٩٦٠، صدر عن مؤتمر التبشير العالميّ، المنعقد في شيكاغو، البيان التالي: «في السنين التالية للحرب؛ أي منذ العام ١٩٤٥ فصاعدًا، انتقل أكثر من مليار شخص إلى الحياة الأبديّة، وقد أُحيل أكثر من نصفهم إلى العذاب في نار الجحيم من دون أن يسمعوا بيسوع المسيح، ويعرفوه، ويفهموا سبب موته على صليب الجلجثة»[١]. أمّا اليوم،

---

(١) J. O. Percy, ed., *Facing the Unfinished Task: Messages Delivered at the Congress on World Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), p. 9.



فلا بدّ أن يكون عدد الملعونين، وفقًا لتصوّر الأصوليّة المسيحيّة السوداويّ، أكبر من ذلك بكثير. لكن هل يُعقَل أن تقضي مشيئة آب يسوع السماويّ المحبّ أن يحقّ التنعّم بالحياة الأبديّة لأقليّة من الناس المحظوظين الذين ولدوا في بقعة مسيحيّة من بقاع الأرض؟ ما هكذا يفعل إله يفيض حبًّا شاملًا ومطلقًا، ويكرّم البشر كلّهم بالتساوي، بل يصدر هذا الفعل العبثيّ عن طاغية كونيّ يجدر به أن يُلعَن بصفته شيطانًا، عوضًا من أن يُعبَد بصفته إلهًا.



الردّ على ر. دوغلاس غايفيت وو. غاري فيليبس

كلارك هـ. بينوك

كتبت كتاب (*A Wideness in God's Mercy*) (١٩٩٢) لحثّ التقييديّين الذين يتزعّمون الاتّجاه الإنجيليّ على أن يوضّحوا موقفهم ويشاركوا في النقاش حول التعدّديّة الدينيّة. وأنا أردت أن أعرف إذا ما كانت الصيغة الشموليّة - وهي الصيغة المعتدلة من اللاهوت المتمركز حول المسيح - قادرةً على نيل استحسان لاهوتيّ يوازي استحسان عوام الإنجيليّين في ما يتعلّق بمسألة غير المبشَّرين. وكنت آمل أن يغلب الموقف المعتدل خصمه، لمعرفتي بالعبء الذي يمكن أن تفرضه التقييديّة على النفوس الرقيقة. ولمن يريد الاطّلاع على ردّ على النظرة الإقصائيّة، فليقرأ الردود على هذا الفصل، وكتاب رونالد ناش، وكتاب رايميش ريتشارد - وهما قد ذُكِرا من موضع سابق من هذا الكتاب - وكتاب (*The Other Side of the Good News*) للاري ديكسون[١]. ومن الجدير بالذكر أنّ عددًا من العلماء يؤيّدون النموذج اللاهوتيّ الذي انطوى عليه فصل غايفيت وفيليبس، والذي أسمّيه «الإقصائيّة التقييديّة من الناحية السوتريولوجيّة». ويأتي هذا الاسم من علاقة النموذج بمسألتَين، هما الخلاص، والدور الذي يؤدّيه الدين في المخطّط الإلهيّ. فمن

(١) انظر الحاشية رقم ٣ في فصل غايفيت وفيليبس. وانظر أيضًا،
Larry Dixon, *The Other Side of Good News* (Wheaton, Ill.: Victor Books, 1992).



ناحية الخلاص، إنّ غايفيت وفيليبس هما تقييديّان، ومن ناحية دور الأديان الأخرى هما إقصائيّان.

لكنّهما لا يحبّذان هذا المصطلح، فهما يزعمان أنّهما خصوصيّان يعتمدان مقاربةً دليليّةً. لكنّ الطريقة التي يصفان نفسَيهما فيها هي غريبة ومضلِّلة جدًّا. فأنا ومكغراث خصوصيّان أيضًا، ونعترف بيسوع المسيح وسيطًا بين اللّه والبشريّة. وبغضّ النظر عن المصطلحات المستعملة، يطرح غايفيت وفيليبس وجهة نظر مترابطة ومختلفة عن الطروحات الثلاثة الأخرى. أمّا طرحهما، فهو رابع هذه الطروحات، وهو نوع من من أنواع الإقصائيّة التقييديّة.

نلحظ في فصل غايفيت وفيليبس الحجج المعتادة في الدفاع عن الدين المسيحيّ. فهما يبدآن بالأدلّة التي تثبت التوحيد، ويختمان بالأدلّة التاريخيّة. ويدافع غايفيت وفيليبس عن التوحيد بصفته الرؤية الكونيّة التي تتفوّق على غيرها من الرؤى، ولا سيّما على الحقّ غير المتمايز عند هيك. بعد ذلك، يورد غايفيت وفيليبس الأدلّة التاريخيّة ليؤكّدا أنّ المسيحيّة هي أصدق أشكال التوحيد، ويظهرا أنّ التقييديّة، وليست الشموليّة، هي المقاربة الأشدّ ارتباطًا **بالإنجيل**. بمعنًى آخر، ليست المهمّة التي يسعيان إلى إنجازها سهلةً، لا سيّما أنّ لها هدفَين. وبما أنّهما واثقان من قدرة العقل البشريّ على إنجاز هذه المهمّة، تكون مقاربتهما معاصرة وكلاسيكيّة في آن واحد.

ولاهتمامي بالدفاع عن الدين المسيحيّ، أنا أتفهّم ما يحاول غايفيت وفيليبس إثباته في ما يتعلّق بالوحي العامّ. فهما يذكّراننا بوولفهارت بانينبيرغ، إذ يسعيان إلى إظهار عقلانيّة الإيمان باللّه، وذلك من أجل إرساء أسس المسيحيّة من الناحية الفكريّة. لكنّ



هدفهما لا ينصفه هذا الكتاب. فهما مضطرّان، بسبب ضيق مساحة البحث، إلى إغفال بعض المسائل المحوريّة. بمعنًى آخر، يلجأ غايفيت وفيليبس إلى اختصار موقفهما الجريء. لكنّ المجال اللاهوتيّ يثير الكثير من الجدل بطبيعته، وتستدعي كلّ كلمة تُقَال فيه ردودًا مسهبةً. لذلك، لا يستطيع غايفيت وفيليبس أن يدّعيا أنّهما قد أثبتا الكثير، فكلّ ما فعلاه كان زعمهما أنّهما يستطيعان شرح حجّتهما لو أُتيحَت لهما المساحة الكافية. لكنّ جون هيك قد كتب عن هذه المسائل بإسهاب في كتاب (*Philosophy Of Religion*)، ومن غير المرجّح أن يقتنع بعرضهما الموجز.

ومن المثير للاهتمام في حجّة غايفيت وفيليبس أنّ الإقصائيّين لا يهتمّون بالوحي العامّ إلى هذا الحدّ عمومًا. فالوحي العامّ يعني أنّ اللّه، الذي كشف عن نفسه للناس كلّهم، يمكن أن يخلّص الخاطئين الذين لا ينتمون إلى الكنيسة. لكنّ الإقصائيّين ينكرون ذلك عادةً. ولهذا السبب بالتحديد، يرفض كارل بارث، وهو الإقصائيّ الأبرز، أن يكون له أيّ صلة بالوحي العامّ. فالاعتراف بالوحي العامّ يعني القبول بمنافس لوحي يسوع المسيح. وهو قد يدفع المرء لظنّ أنّ اللّه قد كانت لديه خطط أخرى لإنقاذ البشر قبل أن يقرّر منحهم **الإنجيل**. كما أخطأ بارث حين أنكر الوحي العامّ، لكنّه أصاب في إدراك المضامين التي ينطوي عليها. فالوحي العامّ يدلّ على الرحمة التي أنعم اللّه بها على الناس، إذ أرسل إليهم وحيًا يكشف فيه عن نفسه. بمعنًى آخر، يؤيّد الوحي العامّ النموذج الشموليّ.

لكنّ الغريب في الوحي العامّ عند غايفيت وفيليبس هو خلوّه من أيّ نعمة. وهما يقولان لنا إنّ الوحي الخاصّ فيه من النعمة ما ليس في الوحي العامّ. فكأنّما اللّه أظهر نفسه للناس كلّهم ليحول

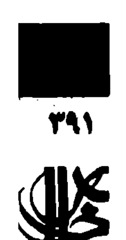




دون خلاصهم بالوحي، مع أنّ الوحي هو أملهم الوحيد. حسبك بهذا الظرف عجبًا!

أمّا الوحي الخاصّ عندهما، فهو يوحي بأنّ المسيح قد منح العالم خلاصًا لا يناله إلّا القليل من الناس. ويبدو من كلام غايفيت وفيليبس أنّ من لا تصله رسالة يسوع ولا يؤمن بها قبل الموت لا ينال الخلاص، مع أنّ سرّ الفداء يكفّر عن خطايا العالم كلّه (**١يو** ٢:٢). ولا تدبير ينظر في أمر الناس لأنّ اللّه قد أغفل أن يشمل بالنعمة السابقة للخطيئة من لم يسمعوا بيسوع بلا ذنب ارتكبوه. كما يزعم غايفيت وفيليبس أنّ قلّةً قليلةً من الناس سوف تحظى بالخلاص، وأنّ الاستثناءات لهذا الحكم ستكون نادرةً. وإن كان اللّه لا يستخدم اللّه الوحي العامّ لإغاثة الناس، فمن الطبيعيّ ألّا يستخدم الأديان الأخرى لتحقيق هذه الغاية. ويستسهل غايفيت وفيليبس قول إنّ **الإنجيل** يرى أنّ الأديان الأخرى هي شيطانيّة في أسوإ الأحوال، وغير خلاصيّة في أحسنها، ما يعني أنّ ما من فرصة للخلاص أمام أغلبيّة البشر. ومع أنّ هذا الرأي مروّع، يؤكّد لنا غايفيت وفيليبس أنّه من تعاليم كلمة اللّه وأنّ الإيمان به واجب علينا.

لكن لحسن الحظّ، ليست أقوال غايفيت وفيليبس في محلّها، ونحن نستبشر بذلك من الأدلّة التي لم يحسب لها الدليليّون حسابًا، وأهمّها نعمة اللّه التي لا يحدّها شيء. فيسوع يقول لنا إنّ كرم اللّه يفوق كلّ الحدود (**متّ** ٢٠:١٥- ١٦). أمّا الإقصائيّون، فهم لا يدركون كنه الأبعاد العميقة التي يتميّز بها الحبّ الإلهيّ (**أف** ٣:١٨)، وهم يتناسون أمر قوس قزح الأمل حول العرش (**رؤ** ٤:٣). بلى، يقول بولس الرسول إنّ اللّه قد حبس الجميع في العصيان لكي يرحمهم جميعًا (**رو** ١١:٣٢). فاللّه يريد أن يخلص الناس جميعهم



وأن يقبِلوا إلى معرفة الحقّ (**١تي** ٢:٤). أمّا سبب تراجع الإقبال على الإقصائيّة في الكنائس، فهو إدراك المسيحيّين أهميّة إرادة اللّه الخلاصيّة العامّة اليوم أكثر من أيّ وقت مضى. لذلك، هم لن يقبلوا بلاهوت يقوم على أنّ اللّه يسمح بهلاك أغلبيّة البشر من دون أن يفعل شيئًا لمساعدتهم.

ثمّ إنّ عجز غايفيت وفيليبس عن إدراك سعة رحمة اللّه يمنعهما من أن ينتبها إلى معطيات أخرى تدلّ على الرجاء الكبير المستمدّ من الوحي الخاصّ. **فالعهد القديم** كلّه مشكل بالنسبة إليهما لأنّه يذكر عددًا لا يُحصَى من اليهود وغير اليهود الذين أنقذهم إيمانهم من دون أن يعرفوا يسوع أو يدعو باسمه. بمعنًى آخر، خلص هؤلاء الناس بإيمانهم مع أنّهم ليسوا ملتزمين بلاهوت مسيحيّ معيّن. وما لم نزعم أنّ اللّه قد ازداد حزمه وقلّ كرمه بعد الفصح – وهو لزعم غريب – ينبغي لنا أن نفترض أنّه يجيب كلّ المذنبين الذين يدعونه، سواءً اندلعت ألسنتهم بنطق المسيحيّة أم بغيرها. فكما يقول بولس الرسول، إنّ اللّه «يقبل من يتّقيه ويعمل الصلاح مهما كانت جنسيّته» (**أع** ١٠:٣٥).

كما أنّ لا مبالاة غايفيت وفيليبس بالرحمة الإلهيّة تغشي بصرهما عن الجانب الإيجابيّ من الأديان في **الكتاب المقدّس.** فملكي صادق، وأبيمالك، وأيّوب كلّهم قد كانوا رجالًا أتقياءَ ومؤمنين يعيشون في كنف حضارة الشرق الأدنى القديم ودينه، بعيدًا عن إسرائيل. كما أنّ المجوس الذين قدموا إلى الشرق لعبادة المسيح كانوا منجّمين. وقائد المئة الرومانيّ كان له إيمان أحبّ يسوع أن يلفيه في أحد من بني إسرائيل. وكان كورنيليوس رجلًا تقيًّا يخاف اللّه. وكانت تربطه باللّه صلة وثيقة، فاختصّه اللّه بعنايته من قبل



أن يعتنق المسيحيّة. وأنا لا أنكر أنّ **الكتاب المقدّس** يدين الشرّ في الأديان الأخرى، لكنّه يشهد على الحقّ والسموّ الكامنَين فيها بفضل اللّه ونعمته. وأنا أخشى أنّ التقييديّة قد تمنع الناس من رؤية الحقّ والخير اللذَين يتمخّضان عن نعمة اللّه الفاعلة في الآخرين. كما أنّها قد تحجبهم عن روح يسوع الذي يرى أنّ الإحسان إلى الفقراء هو في الحقيقة إحسان إلى شخصه (**متّ** ٢٥:٤٠)، وذلك لأنّ له روحًا سمحاء. وهو قادر على استشعار بذرة الإيمان الظاهرة في الأعمال الصالحة التي يعملها الغافلون عن أيّ صلة تجمعهم به.

وتجدر الإشارة إلى أنّ غايفيت وفيليبس يحاولان استخدام الآيات خارج سياقها بغية إخفاء الأدلّة غير المرغوب فيها. ويعود للقارئ، هنا، تمييز الصواب من الخطإ. أمّا أنا، فأصرّ على أنّ بطرس لا يتحدّث عن غير المبشَّرين بيسوع في الآية الثانية عشرة من الأصحاح الرابع من **سفر الأعمال**. كما أنّ بولس لا يتحدّث عنهم في الأصحاح العاشر من **رسالة رومية**؛ بل يتحدّث الرسولان عن الخلاص المسيحيّ الذي جاء ليكمّل الوحي الذي سبقه، وليس لينفيه. بمعنًى آخر، إنّ الرسولَين لا يرفضان الفعل الإلهيّ الذي كان الناس يعتمدون عليه في الماضي، بل هما يمجّدان جمال **إنجيل** المسيح.

وفي النهاية، اسمحوا لي بأن أختتم مداخلتي بسؤال قد يكون قاسيًا: هل تنحصر النعمة الإلهيّة بقلّة قليلة قد استجابت **للإنجيل** بسبب حفنة من الصدف الزمنيّة والجغرافيّة؟[١] ولا تكون الإجابة عن هذا السؤال إلّا بالنفي القاطع.

---

(١) Ronald Nash, *Is Jesus the Only Savior?* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), p. 24.



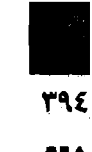
الردّ على ر. دوغلاس غايفيت وو. غاري فيليبس

أليستر ماكغراث

إنّ فصل غايفيت وفيليبس هو تعبير واضح عن موقف الخصوصيّة من مسألة التعدّديّة الدينيّة. وقد أثارت إعجابي طريقة ربط الحجج ببعضها لإظهار ما يتمتّع به الدين المسيحيّ من عقلانيّة متأصّلة وقدرة على التفسير. ومن الواضح أنّ هذا النوع من المقاربات يجذب العديد من الإنجيليّين، فيأتي فصل غايفيت وفيليبس المتقن ليبيّن سبب هذه الجاذبيّة. وتجول في ذهني مسائل ثانويّة كثيرة أودّ أن أتباحث فيها مع الكاتبَين، لكنّني أظنّ أنّ القرّاء الكرام سيستفيدون أكثر إن حصرت النقاش بسؤال محوريّ خطر لي وأنا أقرأ بحثهما وأتدبّره.

أمّا سؤالي، فهو: هل إنّ المعرفة التي يمكن تحصيلها من خلال الوحي العامّ هي معرفة **خلاصيّة**؟ إنّ توجّه بحث غايفيت وفيليبس يفيد بأنّ عددًا من العوامل تقودنا إلى «ترقّب وحي إلهيّ يلبّي احتياجات الوجود الإنسانيّ الخاصّة». بمعنًى آخر، إنّ في النظام الطبيعيّ مؤشّرات تخوّل الفرد ترقّب وحي خاصّ خلاصيّ؛ أي يمكن توقّع أن تُختصَر خطّة اللّه الخلاصيّة العامّة «بشخص يسوع المسيح وفعله اللذَين هما غاية إيمان من يبتغون الخلاص».

أمّا مشكلتي مع هذه المقاربة، فتتعلّق بأسلوب الدفاع عن الدين المسيحيّ فيها. وهذا الجانب جدير بالاهتمام لأنّ دفاع غايفيت وفيليبس يسلّط الضوء على الفرق الكبير بين مقاربتهما



وبين مقاربة بينوك. أمّا السؤال الذي يطرح نفسه، فهو: ماذا يحدث لأولئك الذين لا يحظَون بفرصة السماع بيسوع المسيح بلا أيّ خطإ اقترفوه، ما يمنعهم من الإيمان به **صراحةً**؟ وأنا أقرّ لغايفيت وفيليبس بأنّهما قد أرسيا أسسًا راسخةً لزعمهما أنّ الوحي الطبيعيّ يدلّنا على وسائل الخلاص الممكنة. لكن ماذا لو حُرِم الإنسان هذه الوسائل بحكم الظروف التاريخيّة؟ يثير أوغسطينوس مسألةً مشابهةً لحجّة غايفيت وفيليبس، إذ يقول:

«لا شكّ في أنّ سكّان صور وصيداء كانوا ليؤمنوا لو أنّهم شاهدوا آيات المسيح الباهرة. لكن لم يكن مقدّرًا لهم أن يؤمنوا، فحرموا وسائل الإيمان أيضًا [*quoniam ut crederent non erat eis datum, etiam unde crederent est negatum*]. ويظهر أنّ بعض الناس عندهم موهبة إدراكيّة إلهيّة فطريّة يصيرون بفضلها مؤمنين إذا سمعوا الكلمات أو رأَوا الآيات التي تتناسب مع عقولهم [*si congrua suis mentibus*]. لكن إن كان الحكم الإلهيّ المستور يقضي بألّا يتفرّق هؤلاء الناس عن أهل الجحيم بواسطة النعمة المقدَّرة مسبقًا، تصير الكلمات أو الأفعال الإلهيّة التي كانت لتجعلهم يؤمنون غير داعية إيّاهم إلى الإيمان لو سمعوها أو رأَوها»(١).

ولا يسعني إلّا أن أفهم من ذلك أنّ سكّان صور وصيداء كانوا ليصلوا إلى إيمان يخلّصهم لو سُمِح لهم السماع بالمسيح.

إنّ المسألة تتعلّق بالدفاع عن الدين لأنّها تثير مسألةً جوهريّةً

---

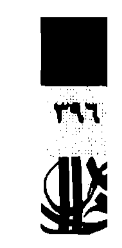
(١) *De dono perseverantiae, 14.35; in Oeuvres de Saint Augustin*, ed. J. Chene and J. Pintard (Paris: de Brouwer, 1962), p. 680-682



هي مسألة **العدل** الإلهيّ. وأنا واثق من أنّ مسألة العدل الإلهيّ تهمّ جون هيك وغيره من التعدّديّين الذين يطرحون الأسئلة المتعلّقة بخاتميّة الدين المسيحيّ وفعاليّته الخلاصيّة. وتجدر الإشارة إلى أنّهم يعتقدون أنّ بعض النماذج اللاهوتيّة لم تجب عن هذه الأسئلة إجابةً وافيةً. وفي هذه المرحلة من مراحل التاريخ الإنجيليّ، رجعت مسألة التبشير المسيحيّ إلى الواجهة مجدّدًا، وما زالت هذه الأسئلة ذات أهميّة كبرى. فماذا عسى أحدنا يقول لطالب صينيّ شابّ اعتنق المسيحيّة في حين أنّ والدَيه اللذَين يعيشان في قلب أرياف الصين الشعبيّة لم يسمعا بالمسيح؟ فمن الطبيعيّ أن يقلق هذا الشابّ على سعادة والدَيه ومصيرهما. أظنّ أنّ هذا النوع من المخاوف الرعويّة هو الذي يجعلني أتردّد قليلًا في تأييد المقاربة التي ينتهجها غايفيت وفيليبس.

قد تكون المشكلة مشكلة مساحة بكلّ بساطة. فقد تكون القيود التي فرضها قسم التحرير على هذا الكتاب هي التي منعت غايفيت وفيليبس من أن يعالجا المسألة بالتفصيل. لكنّها تبقى مصدر قلق بالنسبة إلى الكثيرين. كما أنّها تثير سؤالًا لاهوتيًّا جوهريًّا. فهل يعتمد الخلاص على التبشير الإنسانيّ؟ بمعنًى آخر، هل إنّ عباد اللّه هم الذين يقرّرون، عن طريق تبشيرهم بيسوع، إذا ما كان شخص ما سينال الخلاص؟ ويتعلّق بتداخل المسؤوليّة البشريّة والسلطان الإلهيّ[١]. أمّا أنا، فقد رحت أتساءل عمّا إذا ما

(١) يبحث في تفاصيل هذه المسألة جايمس آي. باكر،
James I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1961).



كانت مقاربة غايفيت وفيليبس، بإلحاحها على الحاجة إلى الإيمان الصريح، قد جعلت اللّه رهينةً في قبضة الضعف الإنسانيّ. لكن أعود وأؤكدّ أنّ غايفيت وفيليبس لم يستطيعا التوسّع في المسألة كما يجب. لذلك، لعلّهما قادران على تهدئة هذه المخاوف بطريقة مقبولة.

وأنا قد أثرت هذه المسألة لأنّني أظنّها مهمّةً بحدّ ذاتها. لكنّني أثرتها أيضًا لأنّني أدرك أنّ المخاوف الناتجة عن تداعياتها قد تدفع بعض الناس نحو التعدّديّة لظنّهم أنّ التعدّديّة تجيب عن الأسئلة المتعلّقة بالعدل الإلهيّ بطريقة أفضل من الإنجيليّة. وقد تؤدّي هذه المسألة دورًا في دفع بعض الإنجيليّين للبحث عن خيارات بديلة في الدين المسيحيّ نفسه، **كالمبدإ البذريّ** (*logos spermatikos*)[1]. وعلى أيّ حال، أنا أعتقد أنّ كلارك بينوك سينتبه إلى هذه المسألة، ويحاول صياغة ردّ يعالجها بطريقة لا تخالف **النصّ**، فهو ليس غافلًا عن تداعياتها.

---

(١) يفيد المبدأ البذريّ (*logos spermatikos*) بأنّ اللّه قد وضع بذرةً من الكلمة في كلّ إنسان، وكانت هذه البذرة هي التي تهدي الناس قبل مجيء المسيح. [المترجم]



خاتمة الفصل الرابع

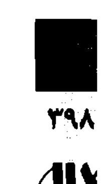
ر. دوغلاس غايفيت وو. غاري فيليبس

الردّ على ماكغراث

يحصر أليستر ماكغراث نقاشه بسؤال واحد، إذ يتساءل: «هل إنّ المعرفة التي يمكن تحصيلها من خلال الوحي العامّ هي معرفة **خلاصيّة**؟»، ولا ريب في أنّه يدرك أنّنا أجبنا عن هذا السؤال بالنفي. وليست إجابتنا نهائيّةً لا رجعة عنها. لكنّه قلق من أنّ موقفنا هو عقبة في طريق انتشار **الإنجيل** بين المهتمّين بالعدل الإلهيّ. كما يبدو أنّه يظنّ أنّ اللّه يخلّص بعض الذين لم يحظَوا بفرصة السماع بالمسيح.

إنّ المثل الذي ضربه ماكغراث، وهو المثل الذي استشهد به أوغسطينوس، يتحدّث عن سكّان صور وصيداء، وهم الذين «كانوا ليصلوا إلى إيمان يخلّصهم لو سُمِح لهم السماع بالمسيح» (انظر **متّ** ١١:٢٠-٢٤). يثير هذا المثل الاهتمام، فإن كان صحيحًا بحرفيّته، ولم تكن الغاية منه المبالغة، هو لا يؤيّد إشكاليّة ماكغراث. ومن الظاهر أنّ أهل صور وصيداء لم يخلصوا قطّ. فإذا قرأنا كلام يسوع بحرفيّته، نعرف أنّ هؤلاء الناس كانوا قومًا لم يسمعوا بالمسيح. لكنّهم كانوا ليؤمنوا به لو أنّهم سمعوا به. ومع ذلك، هم لم ينالوا الخلاص. وهذا يعني أنّ خلاص هؤلاء القوم قد ضاع بحكم الظروف التاريخيّة.

كما أنّنا نرى أنّ إشارة يسوع إلى قوم صور وصيداء كانت بهدف المبالغة، وليس مقصده أنّهم كانوا ليؤمنوا حقًّا لو أنّهم كانوا



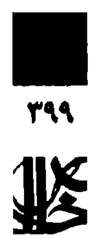
مكان مخاطَبيه في القرن الميلاديّ الأوّل. بل هو يعني أنّ مخاطَبيه كانوا أعند من هؤلاء القوم الماضين الذين عُرِفوا بتمرّدهم على اللّه.

كما يتوقّع ماكغراث أن يتساءل بينوك وهيك عن مدى العدل في حكم اللّه على غير المبشّرين. وهما يطرحان هذه التساؤلات بالفعل، إذ يقول بينوك إنّ رأينا «مروّع»، ويقول هيك إنّه «استحالة معنويّة». لذلك، سوف نتطرّق إلى مسألة العدل الإلهيّ.

الردّ على بينوك

يقسم كلارك بينوك ملاحظاته النقديّة إلى قسمَين، يعترض في أوّلهما على برهاننا الموجَز المؤيِّد لوجود خالق شخصيّ يعتني بهواجس البشر الروحيّة.

إنّ اعتراضه الأوّل هو أنّ ما قلناه عن اللاهوت الطبيعيّ موجز إلى حدّ أنّ شخصًا مثل جون هيك «من غير المرجّح أن يقتنع [به]». لكن ليس اعتراض هيك معيارًا يحدّد قيمة هذه المقاربة. وعلى أيّ حال، سنردّ على اعتراضات هيك في موضع آخر. أمّا بينوك، فقد لاحظنا أنّه لم يعترض على أمر محدّد. وفي حين نتّفق معه على أنّ شرحنا كان موجزًا، نظنّ أنّنا لم نغفل أيًّا من المسائل المهمّة. ونحن لا ننتظر من أحد أن يظنّ أنّنا حاولنا التحدّث عن نموذج كامل من اللاهوت الطبيعيّ في بضع صفحات. بل كان هدفنا متواضعًا يسعى إلى إظهار إمكانيّة أن يؤيّد اللاهوت الطبيعيّ الإقصائيّة المسيحيّة التقليديّة. ويفسِّر التزامنا بالخصوصيّة المسيحيّة اعتقادنا أنّ اللاهوت الطبيعيّ ممكن.



أمّا اعتراض بينوك الثاني، فهو أنّ الوحي العامّ يعني إمكانيّة الخلاص بعيدًا عن الوحي الخاصّ. وهو يقول إنّنا لا نلتفت إلى هذه المسألة. لكنّ بينوك لم يحدّد مقصده بالتحديد. ونحن نصرّ على أنّ الوحي العامّ قيّم من الناحية الإبستيمولوجيّة، وإن لم يكن ناجعًا من الناحية السوتريولوجيّة. ونحن لم ننكر ما في الوحي العامّ من نعمة كما يزعم بينوك أنّنا فعلنا. إنّما من غير الضروريّ أن تنحصر نعمة اللّه بأهداف خلاصيّة، إذ يدلّ الوحي العامّ على نعمة اللّه بطرق كثيرة من غير أن يؤدّي إلى خلاص غير المبشَّرين. ونحن نشكّ في أنّ اللاهوت الطبيعيّ يعني أرجحيّة شموليّة بينوك.

أمّا القسم الثاني من ردّ بينوك، فهو يطعن بالأدلّة التي استخرجناها من **الكتاب المقدّس**، والتي تدعم وجهة نظرنا الخصوصيّة. ونحن سنورد خمس ملاحظات ردًّا عليه. أوّلًا، وعلى العكس من الآخرين المشاركين في هذا الكتاب، بمن فيهم بينوك، نحن قد تحدّثنا بالتفصيل عن آيات من **الكتاب المقدّس** تتعلّق بالمسألة المحوريّة في هذا الكتاب. ومن المثير للعجب أنّنا نُتَّهم باستخدام **النص** بما يخدم مصالحنا، في حين أنّ بينوك هو الذي لا يذكر **النصّ** إلّا قليلًا. لذلك، هو بما رمانا به أجدر. ونحن ندعو القرّاء الكرام إلى مراجعة **سفر الرؤيا** ٤:٢، ويرَوا إذا كانوا يستطيعون معرفة علاقة هذه الآية بطرح بينوك الشموليّ. وعلى أيّ حال، نحن نوافقه على العديد من العبر التي استخلصها من **النصّ**. فعلى سبيل المثال، لا ريب في أنّ «كرم اللّه يفوق كلّ الحدود» (**متّ** ٢٠:١٥- ١٦). لكنّنا نعتقد أنّ محبّة المسيح **لكلّ قدّيس بعينه** هي «العرض والطول والعمق والعلو» (**أف** ٣:١٨)، وأنّ عدد المخلَصين ليس مقياس هذه المحبّة.



ثانيًا، ينبغي لبينوك أن يستخدم آيات من قبيل **١يو** ٢:٢ و **رو** ٣٢:١١ بحذر لئلّا ينقلب الأمر عليه في النهاية. فما لم يقرّ بينوك بصحّة العقيدة الخلاصيّة التي تفيد بأنّ البشر كلّهم سوف يخلصون، كيف عساه يتيقّن من أنّه يفهم مصير شريحة من الناس بطريقة صحيحة؟ وكيف يغلّط زعم الإقصائيّين أنّ قلّةً هي التي ستنال الخلاص؟ هو يقول إنّ رحمة اللّه تسع الجميع، ونحن نوافقه. لكنّ بالنظر إلى مضامين هذه الرحمة عنده، لا نفهم كيف يمكن أن يبقى أحد من دون خلاص.

ثالثًا، يتحدّث بينوك عن «من لم يسمعوا بيسوع بلا ذنب ارتكبوه». ومن المفترض أنّه يعني الناس الذين لم يسمعوا **الإنجيل**، وكانوا ليؤمنوا به لو أنّهم سمعوه. لكن هل بينوك متيقّن من أنّ بعض الناس ينطبق عليهم ذلك بالفعل؟ فإن كان كلّ المقدَّر لهم الإيمان برسالة يسوع قد سمعوها بالفعل، ما هو المروّع في موقفنا بالضبط؟ ولن نتعجّب إن امتنع معظم من يسمعون رسالة يسوع عن الإيمان به في نهاية المطاف، فيبقون محرومين من نعمة الخلاص. وفي هذه الحالة، لا ينبغي أن نلوم اللّه على هذه النتيجة الطبيعيّة للحريّة الإنسانيّة.

رابعًا، يبدو أنّ بينوك لم يلتفت إلى أنّنا قد أجبنا عن سؤاله المتعلّق بقدّيسي **العهد القديم**. وقد خاب أملنا لأنّه لم يناقش إجابتنا.

أخيرًا، يقول بينوك إنّه يخشى أنّ وجهة نطرنا قد «تمنع الناس من رؤية الحقيقة والخير اللذَين يتمخّضان عن نعمة اللّه الفاعلة في الآخرين. كما أنّها قد تحجبهم عن روح يسوع». لكنّ رأينا لا يعني



حرمان أتباع الأديان الأخرى من النعمة الإلهيّة. لذلك، نحن نخشى ما قد يظنّه الناس بالمذهب الإنجيليّ من الناحية العمليّة بعد ما قاله بينوك. ونحن نشرح سبب قلقنا في ردّنا على فصله في موضع آخر من هذا الكتاب.

ونحن لم نقصد أن نمرّ مرور الكرام على أيّ من الأدلّة المتعلّقة بهذا النقاش المهمّ. إنّما ذكرنا الموقف الذي نعتقد أنّه يفسّر الأدلّة كلّها أفضل تفسير، بما فيها تلك التي شاء بينوك أن يركّز عليها.

الردّ على هيك

يوجّه هيك إلينا ثلاثة اعتراضات. فهو يزعم أنّ ما قلناه عن اللاهوت الطبيعيّ خاطئ على أكثر من صعيد، وأنّ «يسوع لم يقل إنّه اللّه»، وأنّ الإقصائيّة المسيحيّة هي «استحالة معنويّة». ونحن سوف نردّ على هذه الاعتراضات كلّها.

هيك رافضًا اللاهوت الطبيعيّ

لطالما كان هيك ممّن يرون أنّ اللاهوت الطبيعيّ غير مجد. لذلك، لم يفاجئنا رفضه لما أوردناه من دليل موجز على وجود اللّه واهتمامه بالوجود الإنسانيّ. لكنّ اعتراضات هيك لم تبهرنا هي الأخرى.

فهيك يصرّ على صحّة نموذج الكون المتذبذب الذي أثبت علم دراسة الكون الحديث بطلانه. وكما يقول كريس إشام، عضو مختبر بلاكيت التابع للكليّة الإمبرياليّة في لندن:

«لعلّ أفضل ما يؤيّد علاقة الانفجار الكبير بوجود اللّه هو مدى





قلق بعض علماء الفيزياء الملحدين من إمكانيّة هذه العلاقة. ولقد أدّى ذلك إلى الترويج لبعض المفاهيم من قبيل الخلق المستمرّ أو الكون المتذبذب بكثير من الإصرار الذي لا تستحقّه هذه المفاهيم بحدّ ذاتها. لذلك، لا يسع أحدنا إلّا أن يشكّ في إمكانيّة اعتمال العوامل النفسيّة في صدور بعض المنظّرين بما يتخطّى رغبتهم في دعم آرائهم الأكاديميّة كما جرت العادة»[١].

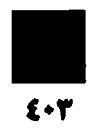
ثمّ إنّ نظريّة صدور الكون عن بداية مطلقة هي التي يدعمها أكبر عدد من أدلّة علم الكون القائمة حاليًّا.

ثانيًا، يعلن هيك عن إمكانيّة وجود كون قديم من الناحية الفلسفيّة، ويقول إنّ حجّتنا المعارضة هي «مغلوطة». لكنّه لا يعلمنا بنوع المغالطة المنطقيّة المرتكبة، ولا يتفضّل علينا بحجّة تثبت أن لا ضرورة لأن «تكون السلسلة الزمنيّة محدودةً من أجل أن توجد هذه اللحظة الحاليّة أو غيرها [من اللحظات السابقة]». كما يقول هيك: «إذا كان الكون قائمًا على سلسلة من اللحظات اللّا متناهية، تكون كلّ 'لحظة حاليّة' إحدى هذه اللحظات». ولا تبدو هذه الجملة الشرطيّة مغرضةً للوهلة الأولى، بل يظهر أنّها تصف حال الكون إذا لم يكن له بداية. لكنّ فيها تعريضًا بنظريّة الوقت باء المثيرة[٢]

---

(١) Chris J. Isham, «Creation of the Universe as a Quantum Process,» in *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*, ed. Robert J. Russell, William R. Stoeger, and George V. Coyne (Vatican City State: Vatican Observatory 1988), p. 378.

(٢) تفيد نظريّة الوقت باء بأنّ التسلسل الزمنيّ هو وهم. ووفقًا لهذه النظريّة، يتساوى الماضي، والحاضر، والمستقبل. فالوقت لا صيغة زمنيّة له. [المترجم]





للجدل[١]. إنّما نحن فنّدنا هذه النظريّة، ولا تجيب **توكيدات هيك** عن الأسئلة في **حجّتنا**.

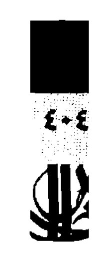
ثالثًا، يدّعي هيك أنّ دليلنا على وجود علّة شخصيّة باطل. لكنّ ادّعاءه هذا يستدعي أربع ملاحظات. أوّلًا، لا ينكر هيك أنّ الكون يستوجب علّةً إن كان له بداية. لكن ما نوع العلّة التي يقبلها هيك؟ فإمّا أن تكون العلّة، في هذه الحالة، علّةً ذاتيّةً فاعليّةً أو علّةً ظرفيّة. من البديهيّ استبعاد العلّة الظرفيّة. فقبل أن يخرج الكون إلى حيّز الوجود، يستحيل أن توجد فيه أيّ ظروف ماديّة يمكن أن تسبّب الانفجار الكبير. فلا يبقى لنا إلّا العلّة الذاتيّة الفاعليّة. ثانيًا، في حين تنحصر الفاعليّة البشريّة بوجود العالم الماديّ، يبقى الإنسان مخلوقًا يقرّر مصيره بنفسه. وتغيّر فاعليّته ترتيب هذا الكون، مع أنّها تحتاج إلى العالم الذي تعمل في إطاره. أفلا يمكن أن يكون هذا مثلًا عن الفعل الإلهيّ الذي أوجد العالم الماديّ، وإن لم يكن هذا الفعل مقيّدًا بالشروط الماديّة كما هو حال الفعل البشريّ؟ ثالثًا، لم يبرهن هيك أن لا شبه بين الفاعليّة البشريّة والفاعليّة الإلهيّة. فالإنسان هو «علّة أولى نسبيّة» في حين أنّ اللّه هو العلّة الأولى المطلقة. لكن ما علاقة هذا الفرق بين العلّتَين بالمثل الذي

(١) للاطّلاع على مقدّمة بيسطة تشرح الفرق بين نظريّة الوقت ألف ونظريّة الوقت باء، انظر،

Richard M. Gale, *The Language of Time* (London: Routledge & Kegan Paul/New York: Humanities Press, 1968), esp. pp. 3-100.

وانظر أيضًا، المقالات في الجزء الثاني من الكتاب الذي حرّره غايل،

Richard M. Gale, *The Philosophy of Time: A Collection of Essays* (London: Macmillan, 1968), pp. 65-167.



ضربناه؟ نحن نوافق هيك على أنّ بين الفاعليّة البشريّة والفاعليّة الإلهيّة فرق. لكنّنا نخالفه إذ يقول إنّ أنواع الفاعليّة كلّها تحتاج إلى العالم الماديّ لتعمل فيه. كما أنّ الفاعليّة البشريّة، ووفقًا للنظرة الكونيّة المسيحيّة، هي على صورة الفاعليّة الإلهيّة. فلا يمكن تفسير الفاعليّة البشريّة بمعزل عن النظرة الكونيّة التوحيديّة[١].

رابعًا، يجزم هيك أنّ البراهين الفلسفيّة التوحيديّة لا تقنع سوى أولئك المقتنعين بها سلفًا. كما يؤكّد أنّ التجربة الدينيّة هي الأساس المعقول الوحيد الذي يستند إليه الإيمان. لكنّنا نعرف أشخاصًا، بمن فيهم علماء، ومفكّرون مخضرمون، اهتدَوا إلى الإيمان باللّه بفضل أمثلة تشبه تلك التي أوردناها. ثمّ إنّ مفهوم الطبيعة الإلهيّة عند هيك غامض جدًّا لأنّه يعتمد على متغيّرات التجربة الدينيّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ التجربة الدينيّة لا تكفي لوصف الحقّ الإلهيّ بدقّة. لهذا السبب، تفرز تجارب الأفراد والمجتمعات أوصافًا متباينةً عن الحقيقة الدينيّة. ويعتمد هيك على معطيات التجربة الدينيّة بغية وضع إطار مرجعيّ لفهم هذه الحقيقة. لكنّه يغفل عددًا كبيرًا من البراهين الأخرى المستمدّة من التجربة، والمتعلّقة بتكوين وجهة نظر دينيّة عن الواقع. فتبرير المعتقدات التجريبيّة المحوريّة

---

(١) انظر،

J. P. Moreland, *Scaling the Secular City* (Grand Rapids: Baker, 1987), pp. 77-103; Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 152-175; C. Stephen Layman, «Faith Has Its Reasons,» in *God and the Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason*, ed. Thomas V. Morris (New York: Oxford Univ, Press, 1994), pp. 94-97.



مسبقًا هو واحد من معايير قياس المعتقدات الدينيّة استنادًا إلى التجربة الدينيّة الشخصيّة. لكن برفض هيك دور المعايير الأخرى، هو يستبعد مجموعةً من التبريرات المحتملة الضروريّة لإطلاق الأحكام المتعلّقة بقيمة التجربة الدينيّة وأهميّتها[1].

خامسًا، ينكر هيك أنّه لا أدريّ. لكنّنا لم نقل إنّه «يصرّ» على اللّا أدريّة، بل قلنا إنّ موقفه «يستلزم منّا أن نصير لا أدريّين». وقال في موضع آخر إنّ طروحات الأديان التوحيديّة المتعدّدة يجب اعتبارها صحيحةً «مجازيًّا» وليس «حرفيًّا»، إذ لا يحقّ لنا زعم أنّ لاهوت أيّ دين هو صحيح حرفيًّا[2]. لكن يبدو أنّ هيك لا يرى بأسًا في أن يكون دين معيّن، كالمسيحيّة مثلًا، صحيحًا في بعض الأحيان. وفي الوقت نفسه، يصرّ هيك على أنّنا لن نتيقّن من صحّة أيّ دين حتّى نحصل على إثبات أخرويّ على صحّته، وذلك لأنّ الكون «غامض من الناحية الدينيّة». لهذا السبب بالتحديد، قلنا إنّ هيك هو لا أدريّ. وإن كان محقًّا في زعمه، لا يمكن أن تكون المسيحيّة التقليديّة صحيحةً لأنّها تفترض إمكانيّة تحصيل **المعرفة** الدينيّة الدقيقة في هذه الحياة.

---

(١) للاطّلاع على نقاش موسّع لهذه المسألة، انظر،

R. Douglas Geivett, «Is Jesus the Only Way?» in *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus,* ed. Michael Wilkins and J. P. Moreland (Grand Rapids: Zondervan, 1995), pp. 177-205.

(٢) John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London: Macmillan, 1989), pp. 343-376.

يلاحظ هيك أنّ «علماء **العهد الجديد**، وهم الذين يُعتبَرون تقليديّين في معتقداتهم، يتّفقون على أنّ يسوع لم يقل إنّه اللّه». يمكن أن نفهم هذه الملاحظة بطريقتَين، الأولى منهما باطلة بكلّ بساطة، والثانية لا علاقة لها بالموضوع أصلًا. فإن كان هيك يعني أنّ «علماء **العهد الجديد**، وهم الذين يُعتبَرون تقليديّين في معتقداتهم» كلّهم أو معظمهم «يتّفقون على أنّ يسوع لم يقل إنّه اللّه»، يكون مخطئًا. فمن الخطإ استنتاج أنّ موقف بعض العلماء، مثل مول، ودان، ورامزي، **يختصر** موقف العلماء المحافظين كلّهم. وهذا الاستنتاج باطل لأنّ معظم العلماء المحافظين يرَون أنّ يسوع قد اعتبر نفسه اللّه بالفعل، وأنّ الذين عايشهم يقرّون بأنّه كان يرى نفسه اللّه بغضّ النظر عمّا إذا كانوا يشاركونه الرأي أم لا[١]. أمّا إن كان هيك يعني أنّ قلّةً من العلماء المحافظين يزعمون أنّ يسوع لم يقل إنّه اللّه، فإنّ ذلك لا علاقة له بالموضوع أصلًا لأنّه يغفل ما يعتقده معظم العلماء المحافظين عن نظرة يسوع إلى نفسه. كما أنّه يغفل أدلّة هؤلاء العلماء. فإن كان بعض العلماء المحافظين يخالفون وجهة نظر أغلبيّة نظرائهم، لا يعني ذلك أنّ الأغلبيّة مخطئة.

كما أنّ بعض العلماء المحافظين المعتدلين يقولون إنّ يسوع

---

(١) على سبيل المثال، انظر،

Robert L. Reymond, *Jesus, Divine Messiah: The New Testament Witness* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1990), pp. 44-126; David F. Wells, *The Person of Christ: A Biblical and Historical Analysis of the Incarnation* (Westchester, m. Crossway, 1984), pp. 32-51.



المسيح قد قام من بين الأموات بالفعل، الأمر الذي نعتبره دليلًا إضافيًّا على ألوهيّته، وإن لم يعتبروه هم دليلًا. وعلى سبيل المثال، يؤكّد بينشاس لابيد، وهو حاخام يهوديّ بارز متخصّص بدراسة **العهد الجديد**، حقيقة قيامة يسوع تاريخيًّا، مع أنّه ينكر أنّ يسوع هو نفسه **المسيا** (*the Messiah*) المعروف عند بني إسرائيل(١). أمّا ولفهارت بانينبيرغ، الأستاذ في جامعة ميونيخ، فهو «واثق من إمكانيّة الإدلاء بحجّة مقنعة تؤيّد قيامة يسوع تاريخيًّا»، مع أنّه لا يرى أنّ **الأناجيل** هي دقيقة تمامًا من الناحية التاريخيّة، إذ «تؤيّد أسباب وجيهة، بل وقاهرة حتّى، زعم أنّ قيامة يسوع قد كانت حدثًا تاريخيًّا حقيقيًّا، ما يجعل الربّ القائم من بين الأموات حقيقةً حيّةً»(٢).

ويبدو هيك عازمًا على حسم أمر المسائل اللاهوتيّة المحوريّة بتعداد أسماء مؤيّديه. وهو يشير إلى إجماع مصطنع في «الاتّجاه اللاهوتيّ المعاصر السائد» كي يهمّش أهميّة الاتّجاه التقليديّ في الأوساط الفكريّة. وهو يطلق على هذا الجناح صفةً ثقيلةً هي صفة «المحافظ المتشدّد». كما أنّه يصدح بذكر سلطة شخصيّات

---

(١) انظر،

Pinchas Lapide, *The Resurrection of Jesus: A Jewish Perspective*, trans. Wilhelm C. Linss (Minneapolis: Augsburg, 1983); idem and Ulrich Luz, *Jesus in Two Perspectives: A Jewish-Christian Dialogue*, trans. Lawrence W. Denef (Minneapolis: Augsburg, 1985).

(٢) انظر التعليقات التي أدلى بها ولفهارت بانبنغبيرغ في مناظرة عامّة حول قيامة يسوع،

Did Jesus Rise from the Dead? The Resurrection Debate, ed. Terry L. Miethe (San Francisco: Harper & Row, 1987), pp. 129, 132, pp. 134-135.



بارزة في «كلّيات اللاهوت المعترف بها»، متناسيًا إعلام القرّاء بأنّ العديد من هؤلاء العلماء يستبعدون احتمال التدخّل الإلهيّ في العالم. أمّا الفيلسوف الأميركيّ ويليام ألستون من جامعة سيراكيوز، فيحذّر من الاغترار بالرأي العلمائيّ السائد، إذ يقول:

«سأسلّم جدلًا بصحّة قول إنّ الرأي التقليديّ يخالف العديد من جوانب العقليّة المعاصرة. لكن يكون هذا القول بلا أيّ قيمة إثباتيّة تُذكَر ما لم نملك سببًا يجعلنا نعتقد أنّ عصرنا خال من البدع، والأهواء الفكريّة، والتشبّث بالافتراضات، والأمثلة، والنماذج التي تتجاوز حدود الأدلّة القائمة، وأنّ المرء فيه لا يعتقد أشياء لمجرّد أنّ أقرانه يعتقدونها. ولعلّ علماء اللّاهوت الذين يتحدّثون عن الجوّ الفكريّ المعاصر بهذه الطريقة إنّما يشبهون بائعًا يفعل كلّ ما بوسعه لبيع سلعة ما فيوصلها بشدّة إلحاحه إلى الكساد»[١].

ولو كان هيك يدأب على تغيير رأيه وفقًا لرأي أغلبيّة العلماء، ما كان اسمه انتشر انتشار النار في الهشيم بصفته عالم لاهوت مسيحيّ رائد يناصر التعدّديّة ويهتمّ بمراجعة المفاهيم الدينيّة. وخلافًا لهيك، نحن لن نتطاول على العلماء الإنجيليّين الذين تروق مؤهّلاتهم الأكاديميّة له ونقدح في قدرتهم النقديّة، بغضّ النظر عمّا إذا كانوا يدرّسون في كلّيات اللاهوت التي يعترف بها هو أم لا[٢].

---

(١) William P. Alston, *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology* (Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1989), p. 210.

(٢) للطّلاع على موقف العلمائيّة الإنجيليّة الحديث من هويّة يسوع، انظر،
Wilkins and Moreland, *Jesus Under Fire*; Ben Witherington III, *The* =



وفي ردّنا على فصل هيك في موضع سابق من هذا الكتاب، ذكرنا أكثر من طريقة يفهم بها يسوع ألوهيّته من صلب **العهد الجديد.** لكن بما أنّ هيك يصرّ على أنّ يسوع لم يعتبر نفسه اللّه، سنورد حجّةً جديدةً، دفاعًا عن موقفنا.

نبدأ بقول إنّ النقّاد المتطرّفين يُخضِعون مقاطع **الكتاب المقدّس** لاختبارات تثبت صحّتها. لكنّ ما يثير الاهتمام هو أنّ هذه الاختبارات نفسها يمكن أن تُطبَّق على أقوال يسوع التي يتجاهلونها. ويرمي ذلك إلى إثبات أنّ هذه الأقوال لا ينبغي تجاهلها، وأنّها تؤيّد الرأي التقليديّ الذي يفيد بأنّ يسوع اعتبر نفسه اللّه حقًّا. فوفقًا **لمعيار المخالفة**، لا ينبغي أن يكون قول يسوع إنّه «ابن الإنسان» أقلّ صحّةً من أقواله الأخرى التي يؤيّدها مطبّقو هذا المعيار. ففي **نصوص الإنجيل** كلّها، أي **مرقس**، **والوثيقة ق**[1]، **ومتّى**، **ولوقا**، **ويوحنّا**، ترد عبارة «ابن الإنسان» عشرات المرّات. وتؤكّد **النصوص** أنّ هذه العبارة قد جاءت على لسان يسوع نفسه. ولهذه العبارة معنًى خاصّ، لا نظير له في اليهوديّة، ولا في أيّ من **النصوص** المسيحيّة الأولى التي تشمل باقي أسفار **العهد الجديد.**

= *Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995); and Gregory A. Boyd, *Cynic Sage or Son of God? Recovering the Real Jesus in an Age of Revisionist Replies* (Colorado Springs, Colo.: Bridgeport, 1995).

(١) الوثيقة ق هي نص مفقود ومصدر مشترك بين إنجيلَي **متّى ولوقا**؛ انظر،

James M. Robinson, *The Sayings Gospel Q: Collected Essays*, ed. Christoph Heil and Joseph Verheyden (Leuven; Dudley, MA: Leuven University Press: Peeters, 2005), pp. 163-164 [Translator's note].

فإذا تيقنّا من أنّ يسوع هو صاحب عبارة «ابن الإنسان» حقًّا، نستطيع أن نبحث في كيفيّة مجيئها على لسانه، ونعرف دلالتها. وهو قد أكثر استخدامها للإشارة إلى نفسه، وللدلالة على ألوهيّته، رابطًا أفعال ابن الإنسان بصلاحيّات إلهيّة حصرًا، لا سيّما غفران الخطايا (**مر** ٢:١-١٢). بمعنًى آخر، استعمل يسوع هذه العبارة للحديث عن مهمّته الأرضيّة بصفته الخادم المعذَّب والمخلِّص، وعن مهمّته الأخرويّة بصفته الديّان المتعالي الذي لا شبيه له. ومن الواضح أنّ يسوع قد اعتبر نفسه تفسيرًا لمعنى «ابن الإنسان» في **سفر دانيال** ٧:١٣ حيث يظهر بمظهر الشخصيّة الإلهيّة[١].

أمّا هيك، فيتحدّث في فصله باقتضاب عن الأقوال التي ترد فيها عبارة «ابن الإنسان»، ويطنب في حديثه عن لقب «ابن اللّه». لكنّ لقب «ابن اللّه» لا يقلّ أهميّةً عن لقب «ابن الإنسان». وفي حين يفضّل يسوع نفسه لقب «ابن اللّه»، تثبت علاقة البنوّة الخاصّة

---

(١) للاطّلاع على مدى أهميّة الأقوال التي ترد فيها عبارة «ابن اللّه»، انظر،

Chrys C. Caragounis, *The Son of Man: Vision and Interpretation* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1986); Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament* (London: SCM, 1959), pp. 137-192; Royce G. Gruenler, «Son of Man,» in *Evangelical Dictionary of Theology,* ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1984), pp. 1034-1035; Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1981), pp. 270-291; Morna D. Hooker, *The Son of Man In Mark* (Montreal: McGill Univ. Press, 1967); I. Howard Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1976, 1990), pp. 63-82; Reymond, *Jesus, DivineMessiah,* pp. 52-61; Robert H. Stein, «Jesus Christ,» also in Elwell, *Evangelical Dictionary of Theology,* p. 584.



بينه وبين اللّه في الآيات التي يشير فيها إلى نفسه بـ«ابن الإنسان». فيسوع ليس ابن اللّه بصفته ابن الإنسان فحسب، بل حين يقول إنّه ابن الإنسان **الوحيد**، يتّضح معنى لقب ابن اللّه. ففي حين أنّ المؤمنين بيسوع هم أبناء اللّه بمعنًى من المعاني (**متّ** ٩:٥، ٤٥، **يو** ١٦:٣، ١٨، **١يو** ٩:٤)، لا ينطبق عليهم اسم ابن الإنسان بصفته الأحاديّة.

الاستحالة المعنويّة في الإقصائيّة المسيحيّة

يسأل هيك: «هل يُعقَل أن تقضي مشيئة آب يسوع السماويّ المحبّ أن يحقّ التنعّم بالحياة الأبديّة لأقليّة من الناس المحظوظين الذين ولدوا في بقعة مسيحيّة من بقاع الأرض؟»، لكنّ سؤاله هذا قد صيغ بما يوافق أهواءه المغرضة وافتراضاته الشخصيّة، وهو يعني:

١- أنّ المكان الذي يولد فيه المرء يعود إلى «حظّه».

٢- أنّ كلام **الإنجيل المقدّس** لا يسمع سوى من وُلِدوا في «بقعة مسيحيّة من بقاع الأرض»، وهم ينالون الخلاص إذا استجابوا له.

٣- أنّ من يدخل الجحيم يكون قد دخلها لأنّ مشيئة اللّه تقضي خلوده في العذاب.

لكنّنا نرفض مزاعم هيك كلّها، إذ تحكم مشيئة آب يسوع السماويّ المحبّ حياة البشر بتفاصيلها، بما فيها ظروف ولادتهم. ثمّ إنّ الإرساليّة العظمى التي كلّف يسوع بها تلاميذه تضمن وصول **الإنجيل** إلى المناطق غير المسيحيّة. وفي حين يريد اللّه السعادة



الأبديّة للناس جميعهم (**١تي** ٢:٣-٤)، يعطيهم حريّة اختيار مصيرهم المرتبط باستجابتهم له. ومن المحتمل أن تؤمن **بالإنجيل** فئة قليلة من المولودين في «بقعة مسيحيّة من بقاع الأرض»، بحسب تعبير هيك، فتنال الخلاص، مع أنّ الآخرين سيكونون قد سمعوا **الإنجيل** أيضًا.

فلنفرض أنّنا أعدنا صياغة سؤال هيك ليصبح: «هل يُعقَل أن تقضي مشيئة آب يسوع السماويّ المحبّ أن تكون الحياة الأبديّة لأقليّة من النساء والرجال الذين يسمعون **الإنجيل** ويؤمنون به؟» عند طرح السؤال بهذه الصيغة، يبدو معقولًا بلا شكّ. ونحن لا نعرف إلى أيّ أساس استند هيك في زعمه أنّ ذلك مستحيل قطعًا. وتجدر الإشارة إلى أنّ مبدأ المعرفة الوسطيّة هو الذي يجعل هذا الاحتمال ممكنًا. فالمعرفة الوسطيّة تعني أنّ اللّه يعلم الخيارات التي قد يتّخذها أيّ شخص في أيّ حالة مفترضة. فلم عسى اللّه، وهو كلّيّ العلم، ألّا يعلم الخيار الذي سيتّخذه إنسان يعيش في منطقة غير مسيحيّة لو سمع **إنجيل** يسوع المسيح؟ يقبل بعض مؤيّدي مبدأ المعرفة الوسطيّة إمكانيّة ألّا يسمع بعض الناس **الإنجيل**، ويقولون إنّ هؤلاء الناس كانوا ليؤمنوا **بالإنجيل** لو سمعوه، ما يدفع اللّه لتخليصهم بناءً على معرفته المسبقة بخيارهم. لكن في موازاة ذلك، يمكننا قول إنّ اللّه يعلم أنّ البشر الذين قُدِّر لهم ألّا يسمعوا **الإنجيل** أبدًا لن يؤمنوا به لو أنّهم سمعوه.

يشير هذا كلّه إلى أنّ اللّه بعيد كلّ البعد عن اللامبالاة بأحوال البشر، لا بل إنّ الغريب هو ألّا يُظهِر أيّما اهتمام بهم وبشؤونهم. لكن ما لن يكون غريبًا هو أن يحترم اللّه قدرة البشر على تقرير مصيرهم،



مع اهتمامه بهم ومبادرته نحوهم. وليس حدس البشر الأخلاقيّ إلّا مرشِدًا يوصلهم إلى معرفة الأخلاق الموضوعيّة والصبغة الأخلاقيّة التي تصطبغ بها أجزاء هذا الكون. لكن يبقى هذا المرشد عرضةً للتبدّل والخطإ. لذلك، تناسب المسيحيّة الأشخاص الذين يريدون أن يعرفوا، من اللّه، إذا كان ما ينبئهم به حدسهم عن الجحيم صحيحًا. لكنّها لا تلائم أولئك الذين قد قرّروا مسبقًا أنّ وجود جهنّم مستحيل[١]. ختامًا، إنّ تأكيد المسيحيّين التعدّديّين المتطرّفين استحالة تمهيد اللّه لخلاص البشريّة بواسطة الإقصائيّة يستدعي أن تكون معرفتهم عن اللّه أوسع ممّا يسمح لهم موقفهم التعدّديّ.

---

(١) للاستزادة، انظر،

R. Douglas Geivett, *Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick's Theodicy* (Philadelphia: Temple Univ. Press, 1993), especially ch. 12.



لائحة المصادر والمراجع



المصادر العربية:

- **القرآن الكريم.**
- **الكتاب المقدّس.**
- توما الأكويني، **الخلاصة اللاهوتيّة** (*Summa Theologica*)، ترجمة الخوريّ بولس عوّاد (بيروت: المطبعة الأدبيّة، ١٨٨٧).
- سي إس لويس، **المسيحيّة المجرّدة** (*Mere Christianity*)، ترجمة سعيد ف. باز (عمّان، الأردن: أوفير للطباعة والنشر، ٢٠٠٦).
- السير جايمس فرايزر، **دراسة في السحر والدين: الغصن الذهبيّ** (*The Golden Bough*)، ترجمة د. أحمد أبو زيد، د. محمّد أحمد غالي، د. نورة شريف، تحقيق د. أحمد أبو زيد (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، ١٩٧١).

المصادر الأجنبية:

■ الكتب:

- A. Walker, ed., *Different Gospels* (London: Hodder & Stoughton, 1988).





- Aidan Kavanagh, *On Liturgical Theology* (New York: Pueblo, 1984).
- Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982).
- Alister E. McGrath, *Evangelicalism and the Future of Christianity* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995).
- Alister E. McGrath, *The Genesis of Doctrine* (Oxford: Blackwell, 1990).
- Alister McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1994).
- Alister McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986).
- Andrew D. Clarke and Bruce W. Winter, eds., *One God, One Lord: Christianity in a World of Religious Pluralism* (Grand Rapids: Baker, 1993).
- Anthony Giddens, *Sociology* (Oxford: Polity Press, 1989).
- Arnulfs Camps, *Partners in Dialogue: Christianity and Other World Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983).
- Arthur T. Pierson, *The Crisis of Mission: or, The Voice out of the Cloud* (New York: Baker & Taylor Co., 1886).
- Arvind Sharma, ed., *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick* (London: Macmillan, 1993 / New York: St. Martin's, 1993).
- Austin Flannery, ed, *Vatican II: Conciliar and Post Conciliar Documents* (Northport, N.Y.: Costello, 1975 / Dublin: Dominican Publications, 1975).
- Bernard Ramm, *Special Revelation and the Word of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961).
- Ben Witherington III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995).
- Boer, *An Ember Still Glowing* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).





- Brad Stetson, *Pluralism and Particularity in Religious Belief* (Westport, Conn.: Praeger, 1994).
- Brian Davies, ed., *Language, Meaning and God* (London: Geoffrey Chapman, 1987).
- Brian Hebblethwaite, *The Incarnation* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987).
- Bruce A. Demarest, *General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues* (Grand Rapids: Zondervan, 1982).
- C. F. D. Moule, *The Origins of Christology* (Cambridge: Cambridge Univ, Press, 1977).
- C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans* (New York: Harper, 1957).
- C. Stephen Evans, *Existentialism: The Philosophy of Despair and the Quest for Hope* (Grand Rapids: Zondervan, 1984).
- Calvin Miller, *A Hunger for Meaning* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984).
- Carl E. Braaten, *No Other Gospel! Christianity among the World's Religions* (Minneapolis: Fortress, 1992).
- Carl F.H. Henry, *Gods of this Age or — God of the Ages?* (Nashville: Broadman & Holman, 1994).
- Catherine M. LaCugna, *God For Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991).
- Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture* (Garden City, N.Y.: Image/Doubleday, 1958).
- Christopher Morse, *Not Every Spirit: A Dogmatics of Christian Disbelief* (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994).
- Chrys C. Caragounis, *The Son of Man: Vision and Interpretation* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1986).
- Clark H. Pinnock and Delwin Brown, *Theological Crossfire: An Evangelical/Liberal Dialogue* (Grand Rapids: Zondervan, 1990).





- Clark H. Pinnock and Robert C. Brow, *Unbounded Love: A Good News Theology for the 21st Century* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994).
- Clark H. Pinnock, *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).
- Craig A. Blaising and Darrell L. Bock, *Dispensationalism, Israel and the Church: The Search for Definition* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).
- Craig Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Leicester, England: Inter-Varsity, 1987).
- D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).
- D. Z. Phillips, *Faith after Foundationalism* (London: Routledge, 1988).
- Dallas Willard, *The Spirit of the Disciplines: Understanding How God Changes Lives* (San Francisco: Harper & Row, 1988).
- David Brown, *The Divine Trinity* (LaSalle, Ill.: Open Court, 1985 / London: Duckworth, 1985).
- David F. Wells, *God in the Wastelands: The Reality of Truth in a World of Fading Dreams* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).
- David F. Wells, *No Place for Truth, or, Whatever Happened to Evangelical Theology?* (Grand Rapids: Eerdrnans, 1993).
- David F. Wells, *The Person of Christ:A Biblical and Historical Analysis of the Incarnation* (Westchester, Ill.: Crossway, 1984).
- David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion,* part 12 (Norman Kemp Smith's 2d ed. [Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1947]).
- David Hume, *The Natural History of Religion,* ed. H. E. Root (Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 1956).
- David K. Clark, *Dialogical Apologetics: A Person Cen-*





tered Approach to Christian Defense (Grand Rapids: Baker, 1993).

- David Pailin, *Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in Seventeenth and Eighteenth Century Britain* (Manchester: Manchester Univ. Press, 1984).
- Dermot Killingley, *Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition* (Newcastle upon Tyne: Grevatt & Grevatt, 1993).
- Diogenes Allen, *Christian Belief in a Postmodern World* (Louisville: Westminster/John Knox, 1989).
- Donald B. Smith, *Sacred Feathers: The Reverend Peter Jones and the Mississauga Indians* (Toronto: Univ. of Toronto Press, 1987).
- Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1981).
- E. L. Mascall, *Theology and the Gospel of Christ* (London: SPCK, 1977).
- Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York: Columbia Univ. Press, 1952).
- Ernest Becker, *The Denial of Death* (New York: The Free Press, 1973).
- Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1988).
- Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response* (New York: Paulist, 1992).
- G. D'Costa, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered; The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, N.Y: Orbis, 1990).
- Gary R. Habermas, *Ancient Evidence for the Life of Jesus* (Nashville: Thomas Nelson, 1984).
- Gary Watson, ed., *Free Will* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1982).
- Gavin D'Costa, *Theology and and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (Oxford: Blackwell, 1986).



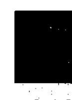


- Gavin D'Costa, *John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation* (New York: Univ. Press of America, 1987).
- Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur'an* (London: Sheldon Press, 1965).
- Geoffrey Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life* (New York: Oxford Univ. Press, 1980).
- Geoffrey Wainwright, ed., *Keeping the Faith* (Philadelphia: Fortress, 1988).
- Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, C.S.P., eds., *Christ's Lordship and Religious Pluralism* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981).
- Gilles Kepel, *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquete du monde* (Paris: Seuil, 1991).
- Gleason L. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids: Zondervan, 1982).
- Glyn Richards, *Toward a Theology of Religions* (London: Routledge, 1989).
- Gregory A. Boyd, *Cynic Sage or Son of God? Recovering the Real Jesus in an Age of Revisionist Replies* (Colorado Springs, Colo.: Bridgeport, 1995).
- Gregory of Nyssa, *Against Eunomius.*
- Griffiths, *Apology for Apologetics.*
- H. A. Evan Hopkins, ed., *The Inadequacy of Non-Christian Religion: A Symposium* (London: Inter-Varsity Fellowship of Evangelical Unions, 1944).
- Hans Klüng, *The Church* (New York: Sheed & Ward, 1967).
- Harold Hewitt, ed., *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick* (London: Macmillan, 1991 / New York: St. Martin's, 1991).
- Harold Lindsell, *A Christian Philosophy of Missions* (Wheaton: Van Kampen Press, 1949).
- Harvey Cox, *Many Mansions* (Boston: Beacon Press, 1988).



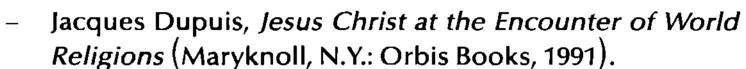


- Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World* (New York: Harper & Brothers, 1938).
- I. Howard Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1976, 1990).
- Irenaeus, *Against Heresies.*
- J. A. DiNoia, *The Diversity of Religions: A Christian Perspective* (Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press, 1992).
- J. B. Carman, *The Theology of Ramanuja* (New Haven: Yale Univ. Press, 1974).
- J. Chene and J. Pintard, eds., *Oeuvres de Saint Augustin* (Paris: de Brouwer, 1962).
- J. D. Douglas, ed., *Let The Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization, Lausanne, Switzerland* (Minneapolis: World Wide Publications, 1975.
- J. Hick and B. Hebblethwaite, eds., *Christianity and Other Religions*, (Philadelphia: Fortress, 1981).
- J. Hick and P. Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988).
- J. O. Percy, ed., *Facing the Unfinished Task: Messages Delivered at the Congress on World Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961).
- J. P. Moreland and David Ciocci, eds., *Christian Perspectives on Being Human* (Grand Rapids: Baker, 1993).
- J. P. Moreland and Gary Habermas, *Immortality: The Other Side of Death* (Nashville: Thomas Nelson, 1992).
- J. P. Moreland, ed., *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994).
- J. P. Moreland, *Scaling the Secular City* (Grand Rapids: Baker, 1987).
- J. Stevenson, ed., *A New Eusebius* (London: SPCK, 1957).
- Jacob Neusner, *Telling Tales: The Urgency and Basis for*





Judeo-Christian Dialogue (Louisville: Westminster/John Knox, 1993).



- Jacques Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991).
- James Davison Hunter, *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity* (New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press, 1983).
- James Davison Hunter, *Evangelicalism: The Coming Generation* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1987)
- James Dunn, *Christology in the Making* (Louisville: Westminster/John Knox, 1980/ London: SCM, 1980).
- James Houston, *The Heart's Desire: A Guide to Personal Fulfillment* (Oxford: Lion, 1992).
- James I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1961).
- James M. Robinson, *The Sayings Gospel Q: Collected Essays*, ed. Christoph Heil and Joseph Verheyden (Leuven; Dudley, MA: Leuven University Press: Peeters, 2005).
- James S. Dennis, *Foreign Missions After a Century* (London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1894).
- Jean Danielou, *Holy Pagans of the Old Testament* (London: Longmans, Green, 1957).
- Joachim Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (New York: Charles Scribner's Sons, 1971).
- Joel B. Green, Scot McKnight, and I. Howard Marshall, eds., *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992).
- John A. Siewert and John A. Kenyon, eds., *Mission Handbook USA/Canada: Christian Ministries Overseas. 1993-1995 Edition* (Monrovia, Calif.: MARC, 1993).
- John A. T. Robinson, *In the End, God* (London: Clark, 1950).
- John D. Barrow and Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (New York: Oxford Univ. Press, 1986).





- John Hesselink, *On Being Reformed* (New York: Reformed Church, 1988).
- John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1989/ London: Macmillan, 1989).
- John Hick, *Death and Eternal Life* (1976; reprint, London: Macmillan, 1985; Louisville: Westminster/John Knox, 1994).
- John Hick, ed., *The Myth of God Incarnate* (London: SCM, 1977).
- John Hick, ed., *Truth and Dialogue: The Relationship between the World's Religions* (London: Sheldon, 1974).
- John Hick, *Faith and Knowledge*, 2d ed. (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1966/ London: Macmillan, 1966; reprint, London: Macmillan, 1988; orig. ed. 1957).
- John Hick, *God and the Universe of Faiths* (1973; reprint, London: Macmillan, 1988/ Chatham, N.Y. and Oxford: One World Publications, 1993).
- John Hick, *The Metaphor of God Incarnate* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994/ London: SCM, 1994).
- John Hick, *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age* (Louisville: Westminster/ John Knox, 1993).
- John Hick, *The Second Christianity* (London: SCM, 1983).
- John Leslie, *Universes* (London: Routledge, 1989).
- John Nicol Farquhar, *The Crown of Hinduism* (London: Oxford, 1913).
- John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (London: Heinemann, 1969).
- John Sanders, *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).
- John V. Taylor, *The Go-Between God: The Holy Spirit and the Christian Mission* (London: SCM, 1972).



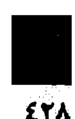


- John W. Haley, *An Examination of the Alleged Discrepancies of the Bible* (Nashville: B. C. Goodpasture, 1951).
- John W. Wenham, *Christ and the Bible* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1972).
- John Wesley, «On Faith,» *The Works of John Wesley*, 3d ed. (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1986).
- Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit* (London: SCM, 1977).
- Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (Minneapolis: Fortress, 1992).
- Karl Barth, *Church Dogmatics*, 13 vols. (Edinburgh: T. and T. Clark, 193675-).
- Karl Barth, *Church Dogmatics: The Doctrine of Creation III/4* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1961).
- Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. 5 (London: DLT, 1966).
- Kathleen Boone, *The Bible Tells Them So: The Discourse of Protestant Fundamentalism* (Albany, N.Y.:SUNY Press, 1989).
- Kenneth Cracknell, *Towards a New Relationship: Christians and People of Other Faith* (London: Epworth, 1986).
- Kenneth S. Kantzer and Carl F.H. Henry, eds., *Evangelical Affirmations* (Grand Rapids: Zondervan, 1990).
- Larry Dixon, *The Other Side of Good News* (Wheaton, Ill.: Victor Books, 1992).
- Larry Poston, *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam* (New York: Oxford Univ. Press, 1992).
- Leon Morris, *I Believe in Divine Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976).
- Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).
- Lesslie Newbigin, *The Finality of Christ* (Richmond, Va.: John Knox, 1969).





- Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).
- Linda J. Tessier, ed., *Concepts of the Ultimate* (London: Macmillan, 1989/ New York: St. Martin's, 1989).
- Imre Lakatos and Alan Musgrave, ed., *Criticism and the Growth of Knowledge* (London: Cambridge Univ. Press, 1970).
- Louis P. Pojman, ed., *Philosophy of Religion: An Anthology*, 2d ed. (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1994).
- Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (Oxford: Blackwell, 1966).
- Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Colour*, ed. G. E. M. Anscombe, trans. L. L. McAlister and M. Schüttle (Oxford: Blackwell, 1977).
- M. A. Corey, *God and the New Cosmology: The Anthropic Design Argument* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1993).
- Malik Ghulam Farid. ed., *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* (Rabwah, Pakistan: Oriental and Religious Publishing Co., 1969).
- Mark A. Noll and David F. Wells, eds., *Christian Faith & Practice in the Modern World: Theology from an Evangelical Point of View* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988).
- Mark Heim, *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World* (Valley Forge, Pa.: Judson, 1985).
- Mary Midgley, *Beast and Man* (New York: Meridian, 1980).
- Masao Abe, in Frederick Franck, ed., *The Buddha Eye* (New York: Crossroads, 1982).
- Michael C. Stokes, *Plato's Socratic Conversations: Drama and Dialectic in Three Dialogues* (London: Athlone Press, 1986).
- Michael Caulder, ed., *Incarnation and Myth: The Debate Continued* (London: SCM / Crand Rapids: Eerdmans, 1979).





- Michael Green, *Acts for Today: First-Century Christianity for Twentieth Century-Christians,* (London: Hodder & Stoughton, 1993).
- Michael Green, *Evangelism in the Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970).
- Michael J. Wilkins and J. P. Moreland, ed., *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1995).
- Michael Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1992).
- Michael Ramsay, *Jesus and the Living Past* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1980).
- Michael Scott Horton, ed., *Power Religion: The Selling Out of the Evangelical Church?* (Chicago: Moody, 1992).
- Michael Scott Horton, *Made in America: The Shaping of Modern American Evangelicalism* (Grand Rapids: Baker, 1991).
- Miikka Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council* (Leiden: Brill, 1992).
- Mirza Ghulam Ahmad, *Jesus in India* (Tilbury: Islam International, 1989).
- Mirza Ghulam Ahmad, *Jesus in Kashmir* (London: London Mosque, 1977).
- Morna D. Hooker, *The Son of Man In Mark* (Montreal: McGill Univ. Press, 1967).
- Mortimer J. Adler, *Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth* (New York: Macmillan, 1990).
- Muhammad Zafrulla Khan, *Deliverance from the Cross* (London: London Mosque, 1978).
- Nicholas of Cusa, *De Pace Fidei.*
- Nigel M. de S. Cameron, ed., *Universalism and the Doctrine of Hell* (Carlisle, U.K.: Paternoster/ Grand Rapids: Baker, 1991).





- Norman Geisler and Thomas Howe, *When Critics Ask: A Popular Handbook on Bible Difficulties* (Wheaton: Victor Books, 1992).
- Norman L. Geisler, ed., *Inerrancy* (Grand Rapids: Zondervan, 1979).
- Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (New York: Harper & Row, 1967).
- Os Guinness and John Seel, eds., *No God but God: Breaking with the Idols of Our Age* (Chicago: Moody, 1992).
- Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament* (London: SCM, 1959).
- Owen C. Thomas, ed., *Attitudes Toward Other Religions: Some Christian Interpretations* (New York: Harper & Row, 1969; reprint ed., New York: Univ. Press of America, 1986).
- Paul F. Knitter and John Hick, eds., *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1987).
- Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1985).
- Paul Helm, *The Divine Revelation* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982).
- Paul Helm, *The Providence of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994).
- Paul J. Griffiths, *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1991).
- Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York: Columbia Univ. Press, 1962).
- Peter C. Hodgson and Robert H. King, eds., *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Tasks*, 2d ed. (Philadelphia: Fortress, 1985).
- Peter Kreeft, *Heaven: The Heart's Deepest Longing* (San Francisco: Ignatius, 1989).






- Philip J. Rosato, *The Spirit as Lord: The Pneumatology of Karl Barth* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1981).
- Philip Schaff, ed., *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ser. 1, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdrnans, 1974; orig. 1886).
- Pinchas Lapide and Ulrich Luz, *Jesus in Two Perspectives: A Jewish-Christian Dialogue*, trans. Lawrence W. Denef (Minneapolis: Augsburg, 1985).
- Pinchas Lapide, *The Resurrection of Jesus: A Jewish Perspective*, trans. Wilhelm C. Linss (Minneapolis: Augsburg, 1983).
- R. Douglas Ceivett, *Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick's Theodicy* (Philadelphia: Temple Univ. Press, 1993).
- R. Douglas Geivett and Brendan Sweetman, eds., *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (New York: Oxford Univ. Press, 1992).
- R. T. France, *The Evidence for Jesus* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1986).
- Radhakrishnan, *The Principal Upanishads* (New York: Humanities Press, 1969 / London: Allen & Unwin, 1969).
- Ramesh P. Richard, *The Population of Heaven* (Chicago: Moody, 1994).
- Rebecca Manley Pippert, *Hope Has Its Reasons: Surprised by Faith in a Broken World* (San Francisco: Harper & Row, 1989).
- Richard A. Norris Jr., ed., *The Christological Controversy* (Philadelphia: Fortress, 1980).
- Richard Henry Drummond, *Toward a New Age in Christian Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985).
- Richard M. Gale, *The Language of Time* (London: Routledge & Kegan Paul/New York: Humanities Press, 1968).
- Richard M. Gale, *The Philosophy of Time: A Collection of Essays* (London: Macmillan, 1968).





- Richard Rorty, *The Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1982).
- Richard Swinburne, *Responsibility and Atonement* (Oxford: Clarendon Press, 1989).
- Richard Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy* (Oxford: Clarendon Press, 1992).
- Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
- Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979).
- Richardson, *Eternity in Their Hearts* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1981).
- Robert B. Betts, *Christians in the Arab East* (Atlanta: John Knox, 1989).
- Robert Hall Glover, *The Progress of World-Wide Missions* (New York: George H. Dorna Company, 1924).
- Robert Hall Glover, *The Progress of World-Wide Missions,* rev. by J. Herbert Kane (New York: Harper & Brothers, Publisher, 1960).
- Robert J. Russell, William R. Stoeger, and George V. Coyne, eds., *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding,* (Vatican City State: Vatican Observatory 1988).
- Robert Jenson, *The Triune Identity* (Philadelphia: Fortress, 1982).
- Robert L. Reymond, *Jesus, Divine Messiah: The New Testament Witness* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1990).
- Roderick Chisholm, *On Metaphysics* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1989).
- Ronald H. Nash, *Is Jesus the Only Savior?* (Grand Rapids: Zondervan, 1994).
- Ronald H. Nash, *The Word of God and the Mind of Man* (Grand Rapids: Zondervan, 1982).
- Royce Gordon Gruenler, *New Approaches to Jesus and*

the Gospels: A Phenomenological and Exegetical Study of Synoptic Christology (Grand Rapids: Baker, 1982).
- Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions.*
- S. D. Gaede, *When Tolerance Is No Virtue* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994).
- Samuel Henry Kellogg, *Handbook of Comparative Religion* (New York: Student Volunteer Movement For Foreign Mission, 1908).
- Schubert M. Ogden, *Is There Only One True Religion Or Are There Many?* (Dallas: Southern Methodist Univ. Press, 1992).
- Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (London: Oxford Univ. Press, 1941).
- St Augustine, *Letter to Deogratias.*
- St. Anselm, *Proslogion.*
- St. Augustine, *De Vera Religione.*
- Stanley Hauerwas and William H. Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony* (Nashville: Abingdon, 1989).
- Stephen Neill, *A History of Christianity in India,* 2 vols. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 19841985-).
- Stephen T. Davis, ed., *Encountering Jesus* (Atlanta: John Knox, 1988).
- Stephen Travis, *I Believe in the Second Coming of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).
- Stuart C. Hackett, *The Reconstruction of the Christian Revelation Claim: A Philosophical and Critical Apologetic* (Grand Rapids: Baker, 1984).
- Sullivan, *Salvation Outside the Church: Tracing the History of the Catholic Response.*
- Terrance L. Tiessen, *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelised* (London: Scarecrow, 1993).
- Terry L. Miethe, ed., *Did Jesus Rise from the Dead? The*









Resurrection Debate (San Francisco: Harper & Row, 1987).
- *The Church Teaches: Documents of the Church in English Translation*, tr. John F. Clarkson et al. (St. Louis: Herder, 1961).
- Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles.*
- Thomas C. Oden, *After Modernity... What? Agenda for Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1990).
- Thomas Finger, *Christian Theology: An Eschatological Approach II* (Scottdale, Pa.: Herald, 1989).
- Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1962; 2d ed., 1970).
- Thomas V. Morris, ed., *God and the Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason* (New York: Oxford Univ. Press, 1994).
- Thomas V. Morris, *The Logic of God Incarnate* (Ithaca, N.Y. / London: Cornell Univ. Press, 1986).
- Timothy R. Phillips and Dennis Okholm, eds., *Christian Apologetics in the Postmodern World* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995).
- Tom Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK/ Minneapolis: Fortress, 1992).
- Tullio Maranhao, *Therapeutic Discourse and Socratic Dialogue* (Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1986).
- W. Gary Phillips and William E. Brown, *Making Sense of Your World* (Chicago: Moody, 1991).
- W. S. Anglin, *Free Will and the Christian Faith* (Oxford: Clarendon Press, 1990).
- Walbert Buhlmann, *God's Chosen Peoples* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982).
- Walter A. Elwell, ed., *Evangelical Dictionary of Theology* (Grand Rapids: Baker, 1984).
- Walter Burkert, *Greek Religion* (Oxford: Blackwell, 1975).
- Walter Grundemann, «δεῖ, δέον, ἐστί,» *Theologi-*





cal Dictionary of the New Testament, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1964).

- Walter M. Abott, ed., *The Documents of Vatican II* (New York: Guild Press, 1966).
- Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991 [orig. 1962]).
- William G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1889).
- William Hocking, *Re-thinking Missions: A Layperson's Inquiry After 100 Years* (New York: Harper & Brothers, 1932).
- William L. Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1989).
- William L. Craig, *Knowing the Truth about the Resurrection* (Ann Arbor, Mich.: Servant, 1981).
- William L. Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality* (Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1991).
- William Lane Craig and Quentin Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- William Lane Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection* (Lewiston, NY / Queenston, Ont.: Edwin Mellen, 1989).
- William Lane Craig, *The Kalâm Cosmological Argument* (London: Macmillan, 1979).
- William P. Alston, *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology* (Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1989).
- William Penn, *Some Fruits of Solitude* (London: Constable, 1926 [orig. 1693]).
- William V. Crockett and James G. Sigountos, eds., *Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard* (Grand Rapids: Baker, 1991).

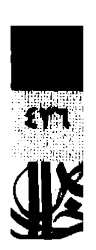




- Wolfhart Pannenberg, *Jesus, God and Man,* trans. Lewis Wilkins & Duane Priebe (London: SCM, 1968).
- Wolfhart Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God,* trans. Philip Clayton (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).
- Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989).

■ الدوريّات:

- *Anglican Theological Review 67* (1985).
- *Bible-Science News 32* (June 1994).
- *Christian Century 110* (September 81993 ,15-).
- *Christian Scholar's Review 19* (September 1989).
- *Christianity Today 30* (March 20, 1987).
- *Christianity Today 34* (February 19, 1990).
- *European Journal of Theology 2* (1993).
- *Faith and Philosophy 6* (April 1989).
- *First Things 44* (June /July 1994).
- *First Things 54* (June/July 1994).
- *Journal of Ecumenical Studies 26* (1989).
- *Journal of Religion 35* (1955).
- *Journal of Religion 66* (1986).
- *Journal of Religion 73* (1993).
- *Journal of the Evangelical Theological Society 33* (1990).
- *Kerygma und Dogma 30* (1984).
- *Modern Theology 5* (1989).
- *Modern Theology 8* (1992).
- *Modern Theology 9* (1993).
- *Philosophy and Phenomenological Research 44* (December 1988).
- *Proceedings of the American Philosophical Association 61* (suppl.) (September 1981).



- *Proceedings of the Wheaton Theology Conference 1* (Spring 1992).
- *Ratio 1* (Fall 1993).
- *Religious and Theological Studies Fellowship Bulletin 5* (November/December 1994).
- *Religious Studies 19* (1983).
- *Religious Studies 25* (December, 1989).
- *Religious Studies Review 15* (July 1989).
- *Scottish Journal of Theology 45* (1992).
- *Scottish Journal of Theology 45* (1993).
- *The Evangelical Quarterly 60* (1988).
- *Theological Investigations 5* (London: Darton, Longman, & Todd, 1966).
- *Theologische Zeitschrift 42* (1986).
- *Times Literary Supplement* (February 20, 1987).
- *Trinity Journal* n.s. (1986).

الخلاص المسيحي

اتّجاهات أربعة في عالم تعدّديّ

شهدت فكرة الخلاص المسيحي - كما غيرها من مقولات اللاهوت المسيحي - على مر العصور تغيرات عدّة في كيفية فهمها ودراسة تداعياتها على واقع الإنسان. فبين العصور الوسطى أولًا، ثم عصر التنوير ثانيًا، فعصر ما بعد التنوير ثالثًا، اختلفت وجهات اللاهوتيين في فهم معالم دينهم، وتعددت قراءاتهم لمرتكزات عقائدية كانت متسالمةً قبل فتح باب العقل على السؤال. وقد نتج عن هذه الإرهاصات ظهور مدارس لاهوتية مختلفة قدمت رؤاها في مختلف المسائل، كالنص المقدس وطبيعة يسوع وغيرها من المسائل التي كان أبرزها مسألة الخلاص.

فما هي دائرة الخلاص المحددة في تعاليم هذا الدين؟ ومن هم المشمولون ضمنها؟ وما هي سمات تميزهم عن سواهم من غير المخلصين؟

أسئلة مركزية يجيبنا الكتاب عنها وعن غيرها عبر استعراض وجهات أربعة هي التعددية والشمولية والخصوصية بمعنييها العام والخاص، في إطار نقاش نظري بحثي يخوضه أربعة مفكرين يمثّل كل واحد منهم واحدةً من تلك الاتجاهات.

